wilhelm weischedel

felsefenin arka merdiveni

İZ

Felsefenin Arka Merdiveni

WILHELM WEISCHEDEL

© 1966, 1973 Nymphenburger Verlagshandlung Ltd., Münih
© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2009
Sertifika no: 14444

İZ YAYINCILIK: 065
Düşünce dizisi: ???
ISBN 978-975-355-062-8
Gözden geçirilmiş 5. Baskı; İstanbul, 2009

Özgün Adı:
Die philosophische Hintertreppe
–Die großen Philosophen in Alltag und Denken–,
DTV (Deutscher Taschenbuch Verlag), 35. bs., 2006.

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Hamdi Akyol

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

WILHELM WEISCHEDEL

Felsefenin Arka Merdiveni

Türkçesi:
Sedat Umran

İZ YAYINCILIK

WILHELM WEISCHEDEL (Prof. Dr.); 11 Nisan 1905'te Frankfurt am Main'da doğdu. Marburg'da Protestan ilâhiyatı, felsefe ve tarih okudu. 1932'de Freiburg'da felsefe doktoru oldu. 1945'te yükseldi ve daha sonra da Tübingen'de felsefe profesörlüğüne getirildi. 1953'te Berlin Serbest Üniversitesinde ordinaryüs profesör olarak görev aldı. Kant'ın eserlerini Suhrkamp Verlag için yayına hazırladı. 1970 yılında emekli oldu. 20 Ağustos 1975'de Berlin'de öldü.

SEDAT UMRAN; 1926'da İstanbul'da doğdu. 1948'de İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. Çeşitli kuruluşlarda mütercimlik yaptı. 1974'te İzmit Sümerbank Boru Fabrikası mütercimi iken emekli oldu. İlk şiir kitabı *Meş'aleler* kendi yayını olarak 1949'da çıktı (2 bs. İz y. 2006). İkinci kitabı Leke 1979 yılında *Soyut* dergisi yayınları arasında yayımlandı. Şair, edebiyat dünyasında trajik ben'in ıstırabını ve eşyanın iç dünyasını yansıtan bu kitabı ile tanındı. Aşk şiirlerinden oluşan *Gittin Taş Atarak Denizlerime* isimli şiir kitabı ise 1990'da Akabe yayınevi tarafından basıldı. *Kara Işıldak* (1993), *Aynada Gün Doğumu* (1995) ve *Altın Eşik (1994-1998)*'den (1999) sonra *Toplu Şiirleri* de iki cilt halinde yine İz Yayıncılık tarafından yayımlandı (*Sonsuzluk Atı*, 2000 ve *Akşamın Kaması*, 2004). Umran'ın şiir üzerine yazılarının da yanı sıra Almanca'dan yaptığı çok sayıda şiir ve düzyazı çevirisi bulunmaktadır.

İçindekiler

Önsöz ya da Felsefeye İki Giriş 7
Thales ya da Felsefenin Doğuşu 9
Parmenides ve Heraklit ya da Karşıtsal İkizler 21
Sokrates ya da Soru Sormanın İç Sıkıcılığı 31
Eflâtun ya da Felsefi Aşk 43
Aristotales ya da Dünya Adamı Olarak Filozof 55
Epikür ve Zenon ya da Yükümsüz
Mutluluk ve Mutsuz Yüküm 67
Plotin ya da Vecde Kapılanın Gördükleri 79
Augustinus ya da Günahın Faydası 89
Anselm ya da İspat Edilen Tanrı 101
Thomas ya da Vaftiz Edilen Akıl 107
Eckhart ya da Tanrı Olmayan Tanrı 119
Nicolaus ya da Tanrının Ad İndeksi 127
Descartes ya da Maskeli Filozof 137
Pascal ya da Çarmıha Gerilen Akıl 151
Spinoza ya da Gerçeği Boykot 159
Leibniz ya da Monadların İskambil Falı 171
Voltaire ya da Köşeye Sıkıştırılan Akıl 183
Rousseau ya da Talihsiz Duygulu Düşünür 193
Hume ya da Kuşkunun Deniz Kazası 205
Kant ya da Düşünüşün Şaşmazlığı 215
Fichte ya da Hürriyetin Ayaklanması 229
Schelling ya da Mutlak Sevgisi 243
Hegel ya da Dünya Geist'i Olarak Kendi 253
Schopenhauer ya da Kem Nazar 267

Kieerkegaard ya da Tanrının Casusu 279
Feuerbach ya da Tanrının Yaratıcısı Olarak İnsan 289
Marx ya da Realitenin Başkaldırısı 301
Nietzsche ya da Nihilizmin Gücü ve Güçsüzlüğü 311
Jaspers ya da Verimli Başarısızlık 323
Heidegger ya da Varlık Efsanesi 333
Russell ya da Protesto Olarak Felsefe 345
Wittgenstein ya da Felsefenin Ölümü 355
Sonsöz ya da Çıkış ve İniş 367

Önsöz ya da felsefeye iki giriş

Arka merdiven bir dairenin kullanılagelen girişi olmayıp, ön merdiven gibi aydınlık, temiz tutulmuş ve gösterişli değildir; olduğu gibi bırakılmıştır ve çıplaktır; bazan da biraz ihmâl edilmiş hissini verir, ama bu yüzden oradan çıkmak için çok kibarca giyinmeye gerek yoktur.

Kişi nasılsa, oradan öyle geçebilir. Bununla birlikte arka merdivenin üzerinden, tıpkı ön merdivende olduğu üzere, yukarı katta oturanlara, yani aynı hedefe varılır.

Filozoflara da tantanayla yaklaşılabilir: Yani bakımlı merdivenden, süs halısı üzerinden pırıl pırıl parlatılmış olan merdivenin korkuluklarına tutuna tutuna oraya gidilebilir, ama felsefenin bir de arka merdiveni vardır. Düşünürleri ziyaret ederken de o kişi "neyse o olarak" ve "kendini onlara olduğu gibi" vererek onlara ulaşabilir.

Eğer şansımız varsa, filozofları oldukları gibi bulmak, onlar nasılsalar aynen öyle görmek imkânını elde ederiz. Şayet filozoflar yukarıda, kendi dairelerinde, merdivenin sonunda bizi saygın bir konuk olarak düpedüz beklemiyorlarsa, bu dediklerimiz mümkün olur. Onlarla arka merdiven sâyesinde gösterişli bir karşılama ve kibarca bir kabul olmaksızın buluşmamız mümkündür. Belki de onlara orada oldukları gibi bir insan olarak rastlarız.

İnsanî yönleriyle aynı zamanda insanî olanı aşmak için bizi bir parça duygulandırıcı müthiş didinmeleriyle onları orada görürüz. Eğer bu dediklerimiz olup biterse, bu takdirde elbette arka merdivenden çıkışımızın bizi bağlamaması hâli ortadan kalkar; buna göre filozoflarla ciddi bir konuşmaya girişmeye hazırız demektir.

Muhtemeldir ki "felsefede kibarca bir tavrın sayıca hiç de az olmayan duyurucuları" mevcut olagelmiştir. Onlar bu kitabın yazarının kitaptaki girişimini en acımasız şekilde mahkûm edeceklerdir. Denebilir ki, onlar bu yazılanları kaleme almaya tenezzül etmezlerse, böyle davranacaklardır. Biz, bununla onların ön merdivenden yararlanmaları imkânını ellerinden almış olmuyoruz. Bu eserin yazarı da bunu şimdiye kadar yayımladığı kitaplarından birkaçında yapmıştı. Şayet o şimdi arka merdivenden yararlanmışsa, bunun sebebi ön merdivene özgü olan bir tehlikenin arka merdivenden çıkışta söz konusu olmamasıdır. Böyle hareket etmekle filozofların dairelerine gidilecek yerde dalgınlıkla Atlantların ve Karyatidlerin, kapıyı, merdiven sahanlığını ve antreyi süsleyecek olan bu kadın ve erkek figürlerinin ve şamdanların yanında kalmak tehlikesi mevcuttur. Arka merdiven süssüzdür ve düşüncemizi başka yöne saptırmaz, bunun için, o bizi, bazen daha güvenilir olarak hedefe götürür.

Thales ya da felsefenin doğuşu

Yaşlanan ya da sonunun yaklaştığını hisseden birinin, dingin bir saatinde hayatının ilk devrelerini, geçmişi düşünmesi olan biten bir durumdur. Aynı hâl felsefenin de başına gelmiştir. O şimdi iki bin beş yüz yaşındadır. Felsefenin yakında öleceği kehânetinde bulunanların sayısı hiç de az değildir ve bugün felsefeyle uğraşan bir kimse, zaman zaman uğraştığı şeyin bir parça yorgun ve biraz da laçkalaşmış olduğu duygusuna kapılır. Bu duygudan geçmişe dalmak ve felsefenin, taze ve genç güçlerle hayat bulduğu başlangıçları aramak ihtiyacı ortaya çıkabilir.

Bununla birlikte felsefenin doğduğu saati araştıran kimse şaşkınlığa uğrar. Çok öncelere uzanan o doğum gününün kaydedildiği kültür olaylarına ait hiçbir nüfus sicili yoktur. Felsefenin hayata ne zaman girdiğini kimse bilememektedir. Onun başlangıcı, eski çağların karanlığında izini kaybettirmektedir.

Eski bir gelenek, felsefenin Anadolu'da bulunan Grek ticaret kenti Milet'te doğan ve akıllı bir adam olan Thales ile başladığını belirtmektedir. Thales'in M.Ö. 6. yüzyılda yaşadığı ve felsefe yapan ilk insan olduğu söylenmektedir. Yine de bunu bilginlerin hepsi kabul etmemektedir. Bazıları Greklerin eski şairlerinde felsefi fikirlerin mevcut olduğuna işaret etmektedirler. Böylece onlar, Hesiod'u ya da Homer'i felsefe-

nin en eski ataları saymaktadırlar. Diğerleri daha da eskiye gitmekte ve Doğu kavimlerinde, daha Grekler tarih sahnesine çıkmadan çok önceleri bir tür felsefenin bulunduğunu iddia etmektedirler.

18. yüzyılın başında yaşamış olan ve Berlin Akademisi Bilimler Derneği'nin bir üyesi bulunan Jakob Brucker ya da o dönemin âdetine göre kendisine Jacobus Bruckerus diye ad takan bir bilgin, bu noktada daha da köktenci düşünmektedir. O "Felsefenin Eleştirel Tarihi: Dünyanın Beşiğinden Çağımıza Kadar" unvanını taşıyan kalın ciltli Latince bir eser kaleme almıştır. Eğer bu bilgine güvenecek olursak, felsefenin başlangıcı çok eskilere uzanmaktadır; dünyanın beşikte olduğu çağlara, (ya da Latince kelimeyi çevirirsek, insanlığın kundakta olduğu döneme) kadar uzanmaktadır. Buna göre ilk cildinin kapağında, çok eski dönemlere ait bir yerleşim yerinin resmi bulunmaktadır. Bu resimde çok eski çağların simgesi olan bir ayı, dalgın bir tavırla sol pençesini kemirmektedir. Bunun üzerinde şu ifade vardır: *Ipse alimenta sici* yani "O kendi kendini yemektedir." Şunu demek istemektedir: Felsefenin yabancı bir besine, kendinden daha önceki bir bilime, ya da sanata ihtiyacı yoktur, tersine o kendi kendine yeterlidir. Kısacası: Felsefe kendi kendinden ortaya çıkmıştır ve insanlık, daha kundağında sarılı iken doğmuştur.

Bu sebeple Jacobus Bruckerus felsefenin başlangıçlarını ararken, çok, pek çok eski çağlara gitmiştir. Greklerin, Mısırlıların ve Babillilerin öncesine kadar inmiştir. Hatta tufan öncesine, içinde insanlığın ilk adımlarını attığı Adem ve Nuh arasındaki döneme kadar gerilere uzanmıştır. Bunun için onun hacimli eserlerinin ilk bölümü "Tufan Öncesi Felsefe" diye adlandırılmıştır, ama Bruckerus burada da durmamakta, hatta acaba insanlığın başlangıcından daha önceleri melekler, cinler arasında filozoflar çıkmış mıydı diye kendinden sormakta ve bunu araştırmaktadır. O burada, elbette zekice bir araştırmadan sonra şu sonuca varmaktadır: Ne melekler, ne de cinler filozofturlar. Adem ve oğulları ve torunları da,

onlara dikkatle bakılırsa, filozof olmaları bakımından kuşku uyandırıcı hâle gelmektedir. Kuşkusuz onlarda felsefi teemmülün izlerini keşfedebilmektedir, ama bunlar yine de onları felsefenin cübbesiyle sarıp sarmalamak için yeterli olamamaktadır. Bruckerus'un belirttiğine göre Adem, felsefi muhakemeler yürütebilmek için zaman bulamamıştır; çünkü bütün gününü bedeninin ihtiyacını sağlamak için geçiren bir kimse, İncil'in belirttiği üzere; alnının teriyle ekmeğini kazanmak zorunda kalan biri, gece olunca derin anlamlı düşünceler için gerekli olan zihni kendinde bulamaz.

Bunun dışında felsefenin ilk tarih yazıcısı Büyük Aristo buna benzer şeyler düşünmektedir. O, aşağı yukarı şöyle diyor: Bilim ve felsefe; dış ihtiyaç bir dereceye kadar tatmin edildiğinde ve insanların başka uğraşlar için boş zamanı kaldığında ancak başlayabilmiş olmalıdır. Bu, ilkin Mısır'da; ülkenin rahiplerinde ortaya çıkan bir durumdur. Onlar bu durumda olduklarından, matematiği ve astronomiyi icat edebildiler, ama gerçek anlamda felsefe ancak neden sonra Greklerde doğdu ve bu doğum zengin bir kent olan Milet'te büyük bir tüccarın sağlayabildiği boş zamanda ortaya çıktı. Buna göre Aristo o zamandan beri felsefenin başlangıcının konulduğu noktaya gelmektedir; yani Miletli filozof Thales'in yaşadığı dönemi kabul etmektedir.

Thales'in hayatı ve özellikleri üzerine bildiklerimiz kuşkusuz çok değildir. Aristo onu akıllı, hemen hemen kurnaz bir tüccar olarak göstermektedir. Bir gün zeytin ürününün özellikle bol olacağı emareleri belirince, bütün yağ preslerini toplamış ve onları yüksek bir faizle başkalarına kiralamıştır. Bu hikâye acaba doğru mudur? Elbette garantisi yok. Buna karşı kesin olan nokta, Thales'in politik konularla uğraşmış olması ve bundan sonra matematiğe ve astronomiye merak salmasıdır. Bu alanda ünlü bir adam olur. Bir güneş tutulmasını önceden tastamam doğru hesaplamayı başarır ve gök, ona önceden söylediği bir günde gerçekten güneşi karartmakla bir lütufta bulunur.

Bu olayı, üstelik çağdaş bir tarihçi, felsefenin doğum tarihinin kesin bir doğrulukta zikredilmesine vesile sayar. O şu veciz cümleyi yazmıştır: Grek felsefesi 28 Mayıs 585 ile başlar, çünkü bu tarih, önceden duyurulan o güneş tutulmasının da günüdür. Elbette felsefenin güneş tutulmalarıyla ne gibi bir ilintisi olacağını kendi kendimize sorabiliriz; yeter ki felsefenin tarihi bizzat zihnî aydınlatmaların bir sonucu değil, güneş tutulmalarının bir sonucu olsun.

Bunun dışında Thales büyük bir olasılıkla gerçek bir bilgedir. Sadece derin düşünen değil, tersine aynı zamanda hayatı ve onun özelliklerini de bilen birisidir. Bu nokta, antik dönemin güvenilir kişilerince hoş anekdotlarda gözler önüne serilmektedir. Thales'in annesi onu evlenmeye iknâ etmeye çalışır, ama o şu cevabı verir: "Daha bunun için vakit erken." Thales yaşlandığında annesi onu sık sık, daha da ısrarla evlenmeye zorlar. Thales bu kez, "Evlenme çağını geçirdim," der. Bir başka söylenti daha da anlamlıdır. Niçin çocuğu olmadığı sorusunu Thales şöyle cevaplandırmıştır: "Çocukları sevdiğim için."

Evliliğe ve babalığa dair konulardaki bu tedbirli davranışı, övgüye değer bir niteliği olarak telâkki edilebilir, yine de bunlar, bir adamı filozof yapmaya yetmez. Eflâtun'un belirttiği nokta ise tam anlamıyla felsefidir: "Thales yıldızları gözlemlerken ve yukarıya bakarken bir kuyuya düşer, nüktedan ve zeki bir Trakyalı kız onunla şöyle alay eder: Gökte ne olduğunu anlamak istedi, ama önünde ve ayaklarının altındaki şey onun için gizli kaldı." Kuyudaki filozof hiç kuşkusuz acayip bir tiptir, ama Eflâtun hikâyeye ciddi bir dönüşüm kazandırır: "Aynı alay felsefe ile yaşayanlar için de geçerlidir, çünkü gerçekte böyle bir kimse için en yakını ve komşusu gizli kalır, sadece ne yaptığı bakımından değil, aynı zamanda hemen hemen bir insan mı, yoksa herhangi bir başka canlı mı olduğu noktasında da bilinmez olur. Eğer o mahkemenin huzurunda ya da herhangi bir başka yerde ayakları altında ya da gözleri önündeki şeyin ne olduğuna dair bir söz söylemek

durumunda olsa, kahkahalara sebebiyet verir; sadece Trakyalı kadınlar için değil, tersine aynı zamanda diğer halk tarafından da alaylı bir gülüşle karşılaşır. Tecrübesizlikten kuyuya düşer ve her türlü güç durumlara marûz kalır. Beceriksizliği korkunçtur ve safdillik izlenimini uyandırır." Önemli tarafı asıl şimdi geliyor: "İnsanın ne olduğu ve diğer varlıklardan farklı olarak ne türlü acılara katlanması gerektiğinden hareket ederek, filozof insan bunun cevabını aramakta ve onu araştırarak bulmaya çaba harcamaktadır. Buna göre şimdi madalyonun öbür yüzü ortaya çıkmaktadır. Eflâtun şöyle demek istemektedir: Adaletin mahiyeti ve diğer önemli sorular söz konusu olunca, filozof olmayan insanlar ne diyeceklerini bilememekte ve gülünç hâle gelmektedirler, ama tam da bu ânda filozofun mutlu ânı başlamaktadır.

Şimdi Eflâtun'un, Aristo'nun ve çok sayıdaki diğerlerinin Miletli Thales'i neden ilk filozof olarak adlandırdıklarını anlıyoruz. Onun için söz konusu olan nesneler değildir, tersine nesnelerin özüdür. O dünyadaki çok şekilli varlıklarda, dağlarda, hayvanlarda, bitkilerde, rüzgârda ve yıldızlarda, insan eyleminde ve düşünüşünde neyin olup bittiğinin izine ulaşmak istemektedir. Bütün bunların özü nedir? diye sormaktadır. Thales sorularını şöyle sürdürür: Bütün bunlar nereden gelmektedir? Neden doğmaktadır? Bütün bunların kökeni nedir? Her şeyin oluşunu, varoluşunu ve mevcûdiyetini sürdürmesini sağlayan o Tek, her şeyi kuşatan şey, ilke nedir? Bizzat onun tarafından dile getirilmemiş bile olsa, bunlar Thales'in ana sorularıdır ve bunları ilk olarak sorduğundan felsefeyi başlatan olur; çünkü mahiyeti, sebebi sormak, o günden bugüne kadar felsefenin belli başlı amacıdır.

Thales'in bu soruya verdiği cevap elbette acayiptir. Belirtildiğine göre, o her şeyin kökeninin su olduğunu iddia etmiştir. Nasıl? Bizim dünyanın şekillerinin zenginliği olarak gözlerimizin önünde duran bütün bu şeyler, şu dağlar, yıldızlar ve hayvanlar, bizzat kendimiz ve içimizdeki ruh, bütün bunlar sudan mı gelmektedir? Hepsi de en iç mahiyetle-

rine göre sudan başka bir şey değiller mi? Başlangıçtaki bu felsefe, tuhaf bir felsefe olmalı. Besbelli Thales'i bu ana düşüncesinden dolayı tam anlamıyla bir materyalist olarak görmek mümkündür. Su, maddî bir şey olarak ezelî ilke hâline getirilmiştir. Buna göre bu filozof her şeyi maddî olandan ortaya çıkarmak istemektedir. Felsefe tarihinin bazı okul kitaplarında onu böyle görebiliyoruz. Şu da ekleniyor, elbette Thales bir ilkel maddecidir, çünkü realitenin ezelî cüz-i tamlarını araştırışta, onun tezi hiçbir vakit doğrulanmamıştır. Dünyanın başlangıcındaki yapıcı öğelerine dair soru, suyun ezeli ilke olduğu meâlindeki basit bir görüşle cevaplandırılamayacak kadar karmaşıktır. Buna göre Thales bir maddecidir, ama onu bugün, modası geçmiş görüşüyle artık ciddiye alamayız.

Fakat felsefenin başlangıcının bunda içkin olan hor görüşü kişiyi düşündürmelidir. Eğer Thales'in suyu ezelî ilke olarak gördüğü cümlesini hemencecik felsefi bir maddeciliğin ifadesi olarak yorumlarsak, cümleyi doğru mu anlamış oluruz? Thales'ten maddeci yoruma asla uymayan bir ikinci cümlenin intikâl ettiğini eklersek, bu sakınca daha da güçlenmiş olur. Bu ikinci cümlesi şöyledir: "Her şey tanrılarla doludur." Şimdi besbelli tüm realitenin bir ezelî madde ile izah edilmesi söz konusu değildir. Artık daha doğrusu şu nokta belirtilmektedir: Bizim karşımızda gördüğümüz şey, bu büsbütün görülür dünya, tanrıların mevcûdiyetinin mahallidir. İnsan dünyanın, çevresinde gördüğü şeylerin, sadece mevcut nesneler olduğunu sanırsa, dünyayı doğru kavramış olmaz. O şunu görmelidir: İçlerinde tanrısal bir gücün egemen oluşu nesnelerin mahiyetidir.

Buna göre; Thales acaba su ile tanrılar üzerine dile getirdiği bu iki cümlede, birbiriyle çelişen iki iddiada mı bulunmuştur? Zira bu her ikisi de, yine de besbelli birbirleriyle karşıtlık teşkil etmektedir. Ya realite sırf bir maddedir ya da o tanrısal hayatla doludur, ama burada bir 'ya, ya da' egemen olursa; bu takdirde gerçek hangi taraftadır? Bu soru dünya yorumunun dibine kadar uzanmaktadır ve bugüne kadar ce-

vabı verilmiş değildir. Nesnelerin sırf bir maddî ilke ile mi anlaşılır olduğu, yoksa daha derin olan bir şeyin görünür işaretleri mi olduğu, âlemin içinde egemen olan tanrısal bir ilkenin ifadesi mi sayıldığı hattâ belki de yaratıcı bir Tanrının yaratısı mı bulunduğu sorusu bugün de felsefi tartışmalarda kesinlikle söz konusu edilmektedir.

Fakat bu bakımdan Thales'in, o ilk filozofun durumu ne merkezdedir? Şimdiye kadar uyandırdığı izlenime göre, gerçekten birbiriyle çatışan iki şeyi birbirine bağlamadan yan yana mı koymuştur, çelişkiyi sezmeden barışmaz olanı mı öğretmek istemiştir? Yoksa her şeyin sudan doğduğuna dair iddiası, bütün nesnelerin tanrılardan geldiğine dair düşüncesi ile bağlantı hâlinde midir? Belki de bu iki görüşün birleştirilemezliği, sudan kaynaklanış tezinin, ezelî madde üzerine bir varsayım olarak modern tabiat bilimleri bağlamında yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Biz onu bu bağlamda; çağdaş anlamda anlamamaktayız, çünkü böyle bir tabiat bilimi nazariyesinin M.Ö. 6. yüzyıldaki insanların dünya görüşüne uyduğu çok kuşku götürür. Böylece Thales her şeyin kökeni şudur dediğinde, bunun üzerine bir kere daha düşünmek gerekmektedir.

Bu noktada Aristo'nun, Thales üzerine bildirdikleri bize yardımcı olmaktadır. Aristo'nun bizzat kendisi de, felsefenin o en eski babasının aslında ne söylemek istediğini bilememektedir. Aristo'nun yaşadığı günlere kadar, aradan neredeyse üç yüz yıl geçmiştir, ama Aristo, Thales'in o karanlık ifadesindeki gizi çözmeye çalışırken, "Filozof, *Okeanus*'u düşünmekteydi," demektedir. Thales tanrıların, yemin ederken Styx'i, yani canlıların ülkesini gölgelerin ülkesinden ayıran ölüler ırmağını imdada çağırdıklarını bilmekteydi. Aristo buna göre şöyle belirtiyor: "En eski mitik biliş, eğer Thales'in cümlesinin yorumuna yönelirse mitik olan o ezelî ırmakları, yani Okeanos ve Styx'i, yeminin büyülü kutsallığını gözlerimizin önünde canlandırır." Şimdi Aristo'nun işaret etmek istediği şeyin ne olduğu belirginleşiyor. Thales sudan söz eder-

ken bir ezelî maddî şeyi düşünmez; tersine kökensel olanın mitik gücünü, kökenin tanrısallığını düşünür. Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğuna dair cümlesi buna kusursuz ve yekpâre olarak eklenebilmektedir. Demek ki söylenmek istenen şu değildir: "Bir parça Apollon şurada, bir parça Zeus burada." Tersine Thales'in söylemek istediği şudur: "Var olan her şey tanrısal güçlerle içlerinden yöneltilir. Felsefe yaptığımız yerde biz dünyayı yan yana duran bir sürü nesneden ibaretmiş diye mütalâa etmeye izinli değiliz. En doğrusu, dünyada bir birlik gösteren, güçlü, tanrısal bir ilke egemendir ve var olan her şey kökenini ve mevcûdiyetini sürdürüşünü ona borçludur."

Fakat tasavvurunda Thales'in kökenin tanrılığını gördüğü şey neden düpedüz sudur? Aristo'nun tahminine göre bunun sebebi, dünyadaki tüm canlıların onun sayesinde hayat bulması. Nasıl ki su nesnelerde (varlıklarda) canlılığı sağlıyorsa, ezelî tanrısal sebepte de durum bu merkezdedir. O her şeye nüfûz etmek sûretiyle onları canlı kılmaktadır. Buna göre Thales'in her şeyin sudan çıktığına dair cümlesi şunu demek istemektedir: "Her reel olanda mitin o ezelî ırmakları ve her şeye nüfûz ederek hayatı devam ettiren su gibi kökensel kudreti olan bir tanrısal etkin şey egemen olmaktadır."

İşte bununla felsefenin başlangıçtaki mahiyetinin anlaşılması için bazı ipuçları ele geçirilmiş olur. O, ilksel doğabilimsel sorular ve teorilerle başlamaz. Mitin, gücünün azalmaya başladığı bir dönemde, bildiği şeyi koruması söz konusudur. Tabiatıyla bunu değişik bir biçimde korumaktadır; kökensel ve tanrısal olanı açıkça sorarak.

Fakat felsefe yapma eyleminin, başlangıcında, mitten alabileceği şey acaba nedir? Bu, Thales'in muammalı kelimeleriyle ifade etmek istediği şeydir, yani dünyanın bir derinliğinin oluşu. Şayet Greklerin o çok eski mitlerini, tanrılar diye adlandırılan bu ya da şu masalımsı varlıkların acayip hikâyeleri diye görürsek, çok yüzeysel anlamış oluruz. Grekler tanrıların sözünü ettiklerinde bununla daha çok, realitenin arka

plânındaki derinliğini kastederler. Onlar dünyanın tüm alanlarından geçen çatışmanın realitesini duyarlar ve onu Tanrı Ares diye adlandırırlar. Onlar öğlenin cinimsi sessizliğini duyarlar ve ona Tanrı Pan adını verirler. Bütün reel olan şeyler tanrısal olanın içinde temellenir demek isterler. Onun mevcûdiyeti realitenin asıl reel olan yanıdır.

Başlangıç evresindeki felsefe burada sarılacağı bir tutamak bulur. Kuşkusuz orada ne söylenmişse, onları artık mitik haberlerin dolaysızlığında, olduğu gibi alamaz. Felsefe dinî tasavvurların insanlar açısından kuşku uyandırıcı hale geldiği ve insanların kendi kendilerine soru sormak ve kafa yormak zorunda olduklarını keşfettikleri bir dönemde başlar. Felsefe böyle bir sorma ve kafa yormada, mitik ve dinî bilişte aslında gerçek olarak gizli olan şeyi elinden kaçırmamak için çaba harcar. Bu arada şunu keşfeder: Kadim ve kalıcı olan gerçek; tam reel olanın sadece ön plânda bir yüz taşımadığı, tersine arka plânda da daha derin bir şeyin iyice egemenliği altında bulunduğudur.

Düpedüz bunu araştırmak o zamandan beri felsefenin soruşunun tutkusu olmuştur, çünkü felsefe bugün hâlâ, o zamanlar başlangıcında olduğundan daha farklı bir durumda değildir. Bugün de dinî bilişle hesaplaşma durumundadır. Artık düpedüz onun bu savunma pozisyonunda kendi için maddî nesnelerden başka hiçbir şeyin mevcut olmadığı maddî dünyanın yorumuna müncer olması tehlikesi mevcuttur, ama o kendini buna izinli kılarsa başlangıçta elinde olan şeyi yitirecektir. Derine ve ezelî köklerine yönelik soruşunun ısrarından vazgeçmek zorunda kalacaktır. Bunu koruması ve onu sırf bir inanca teslim etmemesi, tersine kökenini soran bir iskandil edişte kalabilmesi, bugün de felsefenin ödevidir.

Bu elbette büyük ve güç bir ödevdir. Çünkü ilk bakışta dünya tanrısal olandan gelen bir kökeni göstermemektedir. Aksine ilkin gözlemlediğimiz şey, doğumla ölümün, var oluşla yok oluşun trajik bir çatışmasıdır. Bu derece parçalanmış olan realitenin, var oluş ile yok oluşun çatışmasından

uzak ve ebedî saydığımız tanrısal'ın içinde temellenişini nasıl kabul edebiliriz? Ebedî olan bir şey fani olan bir şeyin nasıl sebebi olabilir?

Burada felsefi sorgulama başlar ve o bunu daha başlangıçta yapar. Bu, reel olanın tüm güzelliğiyle ölümün ve hiçliğin sürekli tehdidi altında bulunduğuna inanarak Grek insanının derin dünya hastalığı kadar, onu aşan tecrübesidir, ama Grek ruhu dünyanın bu görünümünün karşısında suskun bir özveride ayak diremez. O, fani dünyanın giz doluluğunu, tanrısal olanın bakış açısı altında daha derinden kavramak için tutkulu bir girişimde bulunur.

İlk dönem Grek felsefesinde olup biten işte budur. Thales dünyanın tanrısal kökenini su tasavvurunda görürken, bununla fani olanın kökenine ait soruyu ebedî olanın içinden cevaplandırmak ister; çünkü su neyse ebediyen aynı, yani su olarak kalabilir, ama daima değişik şekillerde kendini açığa vurur. Kâh buhar, kâh buz ve kar, kâh dere ve deniz olur. Farklı görünüşlere bürünerek yine bir ve aynı şey olarak kalır. Tanrısal olanda da durum aynıdır. O ebedîdir, her zaman kendisine eşittir; ve ama daima değişir de, ki böylece *daima var olup yok olan*'ın; *reel dünya*nın kökeni olabilir.

Thales'in büyük öğrencisi Anaksimandros bunu daha derine nüfûz eden bir şey olarak düşünmektedir. Hakkında bize ulaşan az sayıda haberden bir şeyler çıkarırsak, onun felsefesinin çıkış noktasının, meydana geliş ve yok oluş olduğunu anlarız. Bir varlık hayat bulur ve tekrar kaybolur, biz kendimiz var olur ve yok oluruz, bütün dünya doğumun ve ölümün muazzam bir sahnesidir. Bunu nasıl kavramalı ve reel olanın ebedî olanda ve tanrısal olanda temellendiğini nasıl ısrarla ileri sürmeli?

Anaksimandros, bu konu üzerinde düşünmeye devam ederek, realitenin büyük çapta bir yorumuna ulaşır. Bir canlının yok oluşu, der, rastlantısal bir olay değildir. Bu bir cürmün kefareti ve cezasıdır. Ölmek demek, bir suçun cezasını çekmek demektir, ama acaba bu suç nedir? Her canlı kendi

için konulan ölçüyü aşarak kişisel varlığında ısrarla kalmak içgüdüsüne mâliktir, ama o bununla diğer varlıklara karşı suç işlemiş olur, çünkü onlara kaplayacakları yeri yasak eder ve onların hayata geçmeleri imkânını ellerinden alır. Anaksimandros'un görüşünde bütün dünya, kalıcı varlık olarak yaşamak uğruna verilen büyük bir savaştır. Israr eden şey, gelecek olan şeyin hayata girmesini engeller, ama o kendini bununla suçlu kıldığından, büyük zorunluluk ona mahvını hazırlar ve yeni yaratıkların ortaya çıkmaları için yer açar.

Dünyanın durumu bu merkezdedir, ama Anaksimandros için daha derin bir perspektif mevcuttur. Eninde sonunda bir yaratığın diğerine karşı suçu söz konusu değildir; en doğrusu tanrısal kökene karşı bir suç söz konusudur. Reel olan her şey varlığını ona borçlu olduğuna göre, bu köken, kesintisiz yaratıcı bir canlılığın ilkesi olarak anlaşılmalıdır. Anaksimandros'un onu adlandırdığı üzere, sınırsız ya da sonsuz olan diye kavranmalıdır. Eğer varlıklar kişisel varlıklarında ısrar etselerdi ve diğer canlıların (insanların) hayata girmelerini engelleselerdi bu, kendi mahiyetine göre yaratıcı olan ve kendi içinden daima yeniyi doğuran canlılık denilen o sonsuzun mevcut olmaması anlamına gelecekti. O donmuş ve ölü olacaktı. Buna göre nesnelerin yok oluşu realitesinin bu yadırgatıcı yanı, üstelik tanrısal olan bakımından da haklı görülebilir. Hayatta kalmakta ayak direyen nesneler, sonsuz olan canlılığını koruyabilsin diye ölmek zorundadırlar. Bu tanrısal canlılıktan bakıldığında, felsefe yapışın ve insanın büyük muamması olan ölümlülük, kendi anlamına kavuşmaktadır. Bu, Anaksimandros'un derin anlamlı fikridir. Ondan bize kalan biricik büyük fragman budur: "Nesnelerin kökeni sonsuzluktur. İşte bu yüzden nesnelerin husûle gelişinin, teşekkül edişinin kaynağı, zorunlu olarak onların mahvının da kaynağı olur. Çünkü onlar zamanın düzenine göre, birbirlerine karşı yaptıkları haksızlık yüzünden suçlarının cezalarını çekerler."

Elbette felsefe uzun tarihi boyunca Thales ve Anaksimandros'un yaptıkları yorumları, onların sorularının biricik ve

geçerli cevabı diye görmez. Bu meselenin çeşitli tarzda yeni çözümlerine girişir, ama başlangıçtaki soru aynen bâkî kalır. Bunun için felsefe daima tarihinin kesin dönüm noktalarında başlangıcını düşünür ve yeni doğrudanlığın içinde; realitenin ve ölümlü olanın sonsuz olandan meydana çıkışı meselesini ortaya atar, çünkü bu mevcuttur ve bundan sonra da o felsefenin ana sorusu olarak kalacaktır. O dünyayı, nesneleri ve insanı inceler, ama sonunda sorduğu, dünyanın derinliğidir.

Filozofların düşünüşünün Thales'ten yani ilk metafizikçiden beri durmadan her şeyin kökeni çevresinde dolandığını düşünürsek, bu türden insanların, tam ve bölünmez dikkatlerini bazan bu dünyanın nesnelerine verememeleri kişiyi artık şaşırtmamalıdır. Thales'in başından geçen şey onların da başından geçebilir. Onlar da gözlerinin önündeki çukuru görmeyecekler ve onun içine yuvarlanacaklardır. Belki de hattâ dünyanın derinliğini araştıran kişinin ayaklarının altındaki yerin kaydığını görmesi mümkündür. Trakyalı kızlar buna gülebilirler. Ama kim ki daha derin ve güvenilir bir zemine kavuşmanın cesurca umudu ile üzerinde durduğu yeri yitirmek riskini göze alamazsa, felsefe yapmanın başlangıçtan beri ne olduğunu asla bilemeyecektir.

Parmenides ve Heraklit ya da karşıt ikizler

Felsefe tarihinin daha başlangıcına bir büyük karşıtlığı koymak âdetindeyiz. Bu karşıtlık sonra da —belirtildiğine göre— felsefenin bütün gelişmesine egemen olmuştur: Varlıkla (*Sein*) oluş (*Werden*) arasındaki karşıtlıktır bu. Bu karşıtlık şu ilk iki düşünür arasında paylaştırılır: Parmenides ve Heraklit. Birincisi ebedî bir varlığı öğretmiştir, buna karşılık ikincisi ebedî bir oluşun savunucusu olmuştur. Ama bu iki filozofu o derece kesin sınıflara ayırmak acaba doğru olur mu? Felsefe aslında bu gibi dev izlerle mi başlamalıdır?

Bu iki filozof esas itibariyle kimlerdir? Onlar hakkında çok bir şey bilmiyoruz. Parmenides için bildiklerimiz en azıdır. Onun muhtemel hocası, gezginci bir muganni şair olarak büyüklerin ocağında felsefi şiirler söylemiş olan Xenophanes sayılmaktadır. Bunun dışında hemen hemen sadece Parmenides'in M.Ö. 6. yüzyılda İtalya'nın güneyinde Elea'da yaşadığını ve olasılıkla orada öldüğünü biliyoruz. Zengin ve parlak bir aileden geliyordu, ama Antik Çağdan güvenilir bir kişinin yumuşak bir ifadeyle eklediğine göre, yoksul, ama tam anlamıyla mükemmel bir adamla dostluk kurmuştu. Aynı zamanda yasa yapıcısı ve politikacı da olmuştur, ama bu konuda da tam bir bilgimiz yok. Parmenides'in iddia edildiği üzere, gerçekte Mısır'da mantık ve astronomi öğrenmek için bu-

lunup bulunmadığı da kesin değildir. Onun bir kere Atina'ya gittiği, daha muhtemeldir. Orada Eflâtun'un açıklamasına göre, genç Sokrates ile tanışmış olması büyük bir ihtimâldir. Buna karşılık, zeki ve çalışkan öğrencileri olduğu muhakkaktır. Düpedüz bütün bildiklerimiz bundan ibaret. Belki biyografik notların bu eksikliği ileride göreceğimiz gibi, realiteyi varlığın içinde yok ettiren bir filozof için karakteristiktir. İşte onun gelecekteki felsefeye ilişkin önemi, düpedüz bundan dolayıdır. Eflâtun ona "büyük" diye ad takmış ve onun için kesinkes derinliği olan bir düşünür demiştir.

İlk filozoflardan ikincisi olan Heraklit üzerine Parmenides'e nazaran biraz daha fazla bilgimiz var. O, Parmenides'ten daha genç biri olarak Küçük Asya'nın Efes (Ephesos) kentinde yaşamıştır. Politik açıklamalarda bulunmuştur. Eski Çağda İran kralı Darius ile yazıştıkları bile hikâye edilir. Kökeni bakımından olduğu kadar zihniyet itibariyle de kibar bir adamdı. Ailesinde veraseten babadan çocuğa intikâl eden bir ruhanî reis payesini reddetmiştir, ama yine de aristokrat zihniyete bağlı kalmıştır. Politikacı dostu Hermodoros, Efes kentinden sürgüne gönderildikten sonra, özellikle tavrı aristokratça olmuştur. Üstelik demokrasiyi reddederken son derece aşırı bir tutum göstermiştir. Kötüleşen politik duruma karşı bütün vatandaşların kendilerini asmalarını etkili bir çare olarak tavsiye etmiştir. Onun demokratik bir devlette politik sorunlarla uğraşmaktansa Artemis tapınağında çocuklarla zar atma oyunu oynamayı tercih edişi bunun mantıkî bir sonucudur. Sonunda insanlara karşı duyduğu bıkkınlıkla dağlarda yalnızlığa çekilmiş ve orada topladığı otlarla beslenmiştir. Elbette bu tutumu durumunu kötüleştirmiş ve bu yüzden ödem hastalığına yakalanmıştır. Hekimler onu iyileştiremediklerinden, hastalığını kendi reçetesine göre şifaya kavuşturmayı denemiştir. Bunun için sığır pisliği kullanmış... İşte burada bize kadar gelen haberlere göre iş sarpa sarmaktadır. Bir kısım sözcü, onun sığır pisliğiyle örtülü olduğu hâlde güneşte yattığını ve bu şok tedavisi yüzünden acınacak bir hâlde öldüğünü belirtmektedir. Bu konudaki bir başka men-

kıbe daha da şaşırtıcıdır. Kendini pisliğin içine sarmalıyarak yatarken, köpekler onu bir kadavra sanmışlar; deri ve saçlarıyla yiyip bitirmişlerdir, ama bunlar büsbütün güvenilir söylentiler değildir. Sadece Heraklit'in aşağı yukarı 60 yaşlarında öldüğü bilinmektedir. Bunun dışında Antik Çağın güvenilir kişileri, onu aynı adı taşıyan ve profesyonel olan bir soytarı ile karıştırmamak gerektiğini açıkça belirtiyorlar.

Parmenides, aslında bir şairdi. En azından felsefi fikirlerini mısralar hâlinde dile getirmiştir. Şiirsel felsefi vizyonları da olmuştur. Büyük, öğretici bir şiiri, "gecenin evi"nden dışarıya çıkan ve "insanların yolundan uzakta", "güneş kızları"nın eşlik ettiği bir arabada yolculuk eden bir "bilge adam"ın hikâyesiyle başlamaktadır. Onun karşısında "gecenin ve gündüzün yollarının kapısı" açılır ki, onun anahtarını Adalet Tanrıçası Dike emaneten saklamaktadır. Sonunda gerçeğin ve görünüşün ne olduklarını ona bildiren bir "Tanrıça"ya ulaşır. Burada mısralarla ve şiirsel vizyonla anlatılan şey, besbelli felsefe yapan birisinin öyküsüdür. O cehâletin gecesinden gelir, insanların arasında tek başına yolundan gider, gerçeği aramak için uzaklara gider, kapalı kapının güçlüklerini yener ve gerçeğe gelince, onu kendi icat etmez, bu ona tanrısal bir ağızdan söylenir. Bu düpedüz Grek tarzında felsefe yapma tecrübesidir. Gerçek, kişinin o zahmetli kafa yoruşuyla bulunmaz, gerçek kendini ona kendi verir, kendi ışığı içinde görünür ve insanın ödevi, sadece kendini ona açması ve bundan sonra onu gördüğü ve duyduğu gibi telâkki etmesidir.

Acaba bu felsefi gerçek nedir? Parmenides onu "zan"nın yani insanın realiteyi her günkü görme tarzının ya da günlük dünya tasavvurunun karşısına koyar. İlkin insan tekil nesneyi, özelliği içinde gerçekten reelmiş sanır ve onun içinde tutulmakla tek olanın, yenide tek başına mevcûdiyetini sürdürebildiği bütüne dikkat etmez. İkinci olarak, dünyanın, çelişkilerin bir çatışması olduğunu sanır ve her çatışmada her şeyden önce çelişkilerin onun temelinde yükselebildikleri bir birliğin varolduğunu unutur. Parmenides sözlerini şöyle sürdürüyor: Zan

anlamında dünya realitesindeki çelişkiler kişiyi bir ana karşıta götürür: ateşle gecenin ve ışıkla zifîrî karanlığın karşıtlığı. O bundan sonra ateşli ve ışıklı olanı kadınlara, gecemsi olanı erkeklere izâfe eder. Parmenides'i ışıklı olanın mantıkî olarak erkeklere düşen bir pay olduğunu ileri sürerek düzelten Empedokles, kadınlara daha az teveccüh göstermiştir. Üçüncü ve son olarak, zan ya da günlük anlayış, ortaya çıkıp yok olan *ölümlü olanı*, varolmayışın onda içkin olduğunun farkına varmaksızın *gerçekten var olan* telâkki eder. Fakat var olmayışın, bu birbirine karışması üç nokta-i nazarda da geçerlidir. Her yerde sözde reel olan varlıkla hiçliğin bir bağlantısıdır. Tek olan, neyse odur, çünkü o bir başka tek olan değildir. Çatışmada nesneler birbirlerini nefyederler. Ölümlü olan, bir zamanlar var olmayan ve gelecekte de var olmayacak olandır. Böylece günlük zan varlık ve yokluğa bakarak, kendi içinde parçalanmıştır ve çelişiktir. Düpedüz bunun için onun, yani bu zannın var olan diye adlandırdığı gerçek realite olamaz, tersine bir görünüş olabilir, ama filozof bu dış görünüşün içyüzünü görmeli ve realitenin gerçeğini bulup çıkarmaya çaba harcamalıdır.

Bu arada o Herakles gibi yol kavşağında bulunur ve önüne üç patika açılır: İlk patikada zannın çelişik gerçeğinin yönünde yoluna devam edebilir. Gittiği yol "hiçbir şey bilmeyen ölümlülerin sendeleyerek gittikleri yoldur" ama, filozof varlıkla yokluğun çelişkisini gözden kaçırmamalıdır. Kısmen madde olan şeyin gerçek varlık olduğunu kabul edemez. Parmenides bu sebeple bu kaçıştan uyarmaktadır: "Aramanın bu yolundan düşünceyi uzak tut ve deneyini çok yaptığın alışkanlığın seni bu yola zorlamasın, bakışsız gözünün ve uğuldayan kulağının ve dilinin kendine egemen olmasına izin verme. Bu uyarıya riâyet eden kimse, varlıkla yokluk arasındaki çelişkiyi aşar, onun için ortaya çıkış, varlığa geliş sönmüş ve yok oluş unutulmuştur." İkinci yol varlıkla yokluk arasındaki çelişkide yokluğun tarafına geçilecek olan yola götürür, buna göre maddenin var olduğunu iddia eder. Sonraki düşünürler bu yöne sapacaklardır. Buna karşılık Parmenides bunu imkânsız telâkki etmektedir; çünkü yokluk ta-

nınamaz, dile getirilemez ve dolaysıyla gerçek değildir. Bunun için o, burada da uyarıda bulunuyor: "Ruhunu sonradan sezişin yolundan uzak tut".

İlk iki yolun reddedilişinden sonra bir temkinli felsefe yapmak için bir üçüncü yol açık kalmaktadır: Kişi artık varlığı aramaya koyulmalıdır. Sadece varlığın var olduğunun yolunun haberi kalmıştır. Buna göre Parmenides'in özlü felsefi açıklaması "varlık mevcuttur" meâlindedir. Bu açıklama elbette kulağa biçimsel bir açıklama gibi gelmektedir, ama burada bundan daha çoğu denilmek istenmiştir. Varlık kavramı altında diğer çelişik var olan, yani nesneler hiçliğin içine gömüldüğünde kalan kastedilmektedir. Zannın kendisine tutunduğu asıl olmayan var olan mahvolursa, asıl olan olarak devam eden şey demek istenmiştir. Biricik ve birlik gösteren, gerçek realitedir denmek istenen.

Şimdi artık Parmenides tek başına gerçeğin içinde olan varlığı belirtmeğe yönelmektedir. Onun belirteçlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Ona, sırf tek tek parçalara bölünmüş olan insan dahil değildir, o tersine Bir olandır, onun içinde her şey her şeye bağımlıdır. Bunun dışında ona şunlar da dahildir: Karşıtlık ve çatışma tanımaz, bütünlük, bölünemezlik, kendi kendisiyle eşitlik onun özellikleridir. Bunun dışında fanilikle ve sürekli hareketle belirgin değildir, tersine hareketsizlik ve ebediyet ona özgüdür. Böylece Parmenides felsefenin bütün sonraki tarihi için ağır sonuçlar doğuracak olan gelişmesinin yolunu açmış olmaktadır. Çünkü şimdi artık bütün apaçıklıkla şu nokta belirtilmiştir: Gerçekten var olanın ne olduğunu soran kimse, onu çeviren realiteye sarılmamalı ve ona gözünü dikmemelidir. O fani nesnelere yönelmemelidir. O bütün realitenin üzerinde duran ebedî var olana ve en doğrusu ebedî olana bakmalıdır. Parmenides'in bu düşünceyi bütün hoyratlığıyla dile getirmiş olması, bu antik çağ düşünürünün kendine özgü büyüklüğünü oluşturmaktadır.

Elbette bu felsefi nokta-i nazarın büyük çaptaki tek yanlılığı uzun bir sürede kendini idâme edemeyecektir. Bir zorlu

darbe ile bertaraf edilen ve saf varlık uğruna hiçliğin uçurumuna atılan somut realite, yeniden hakkını talep edecektir. Dünya kaybı felsefenin son sözü olamaz. Bu nokta Parmenides'in büyük çağdaşı Heraklit'de ortaya çıkmıştır.

Daha eski çağda Heraklit'e "Karanlık adam" denmiştir. Onun kitabını Euripides'e ödünç olarak veren Sokrates, bir Delos'lu dalgıca onu anlıyabilmesi için ihtiyacı olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte bu eserden bize tek başına intikâl eden fragmanlarının bir yorumunun güçlüklerine rağmen, Heraklit her türlü tahminin üzerinde bir etki îkâ etmektedir. Hegel 'derin anlamlı' Heraklit'in felsefenin mükemmel başlangıcını ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Nietzsche bu görüşü paylaşmakta ve "Heraklit asla eskimiyecektir" demektedir.

Parmenides gibi Heraklit de alışılagelmiş olan 'zann'a karşı çıkıyor. Böyle bir zann'ın içinde hapis kalmış olanların ne dinleyebildiklerini, ne de konuşmadan anlamadıklarını belirtiyor. Eğer onları irşâd ederseniz bir şey anlamazlar, ama anladıklarını tevehhüm ederler. Geçerli dünya tasavvurunun bu görüşü üzerine, bununla birlikte artık filozof yükselir, onu aşar. O nesnelerin gerçekte ne durumda olduklarını bilir, Logos'a, sağgörüye sahiptir.

Zann'a karşı mücadele Heraklit'de somut çağın eleştirisine dönüşür. Hesiod'a, Pisagor'a, Xenophanes'e karşı anlaşılmayan çok bilişin ithamında bulunur. Ama çok biliş öğretmez gerçek anlamaya sahip olmayı. Hatta en ünlüsü bile zahirî olanı tanır ve bizzat muhafaza eder. Hatta Homer'e karşı —bir anekdot şeklinde— belirsizliğin itirâzında bulunmuştur. İnsanlar aşikâr olanı görmede tıpkı Homer gibi, bütün Greklerin en bilgesi olan onun gibi yanılgılara kapılırlar, demiştir. Çünkü onu, bit ayıklayan erkek çocuklar şöyle söyliyerek aldatmışlardır: 'Bizim gördüklerimiz ve yakaladıklarımızı bırakıyoruz, ama yakalamadıklarımızı ve görmediklerimizi getiriyoruz.' Biri evlerle konuşur gibi tanrılara hitap etmektedirler. Onlar tanrıları ve yarı tanrıları asıl varlıklarına göre tanımıyorlar. Kısaca her yerde sağgörü, Logos eksiktir.

Elbette büyük kitle de gerçek sağgörüye sahip olabilir. Çünkü birçoklarının içinde Logos (Ezelî Tanrı gücü) garip bir yıkıntının altında kalmıştır. Kendisiyle sürekli olarak alış-verişte bulundukları Logos ile onlar çelişki içinde, çatışma içinde yaşamaktadırlar. Böylece insanlar filozofun uyandırma ödevini üstlendiği uyuyanlar gibidirler.

"Ruhun bir logos'u vardır" ilkesiyle ilk kez felsefede bakış insanın içine yönelmektedir. Bu anlamda Heraklit şöyle diyor: "Ben kendi kendimi enikonu araştırdım". Eğer burada iç zenginliği söz konusu ise, bu takdirde onun Grekçe düşünülmesi gerekir. Psikolojik kendi kendini analiz etmek gibi bir modern merak söz konusu değildir, keza Augustinus'da olduğu üzere, İç'in endişeyle araştırılması da değildir; giz dolu ruh kıpırtılarının tahkîki söz konusu olmaz. En doğrusu, insanın benliği içinde realitenin hakikî anlaşılmasının nasıl bulunacağının görülmesidir. İç zenginliği aynı zamanda dışa da yöneliktir. Bununla birlikte daha derin bir boyut vardır. Heraklit İç'ine bakışta, kendi kendisini sormada önceden kestirilemeyene rastlamaktadır. "Ruhun sınırlarını sen bulmalısın, hatta yoluna gitsen de ve her türlü yolu denesen de. Ruhun o denli derin bir logos'u vardır." Böylece felsefe tarihinde ilk kez Heraklit'de ruhun kendi kendisinin üzerine şaşkınlığı ve hayreti ifadesini bulmaktadır.

Yine de Heraklit bunun yüzünden çağının esas felsefi ödevini gözünden kaçırmıyor: Mevcut olanın gerçek mahiyetini araştırarak bulma ödevini gözardı etmiyor. O bütün var olanda egemen olan mahiyete fizik, tabiat diyor. Şimdi o şâyân-ı dikkat ürkütücü bir söz sarfediyor: "Tabiat kendini gizlemeyi sever". Her şeyin içinde hükmeden şey, tabiat, açık olarak kendini göstermez. O kendini gizli tutar ve ancak özel olarak felsefe yapışın zorba gücü içinde gizliliğinden çekip çıkarılmalıdır. Ama acaba tabiat nereye gizlenmiştir? Ona uygun biçimde, sadece örtülü olarak gerçek mahiyetinin tanınmasına izin veren realitenin içine mi gizlenmiştir? Çünkü reel olan Heraklit'de de iki anlamlıdır. O onun içinde egemen ola-

nı aşikâr kılar ve onu aynı zamanda gizler. Realitenin bu çelişik durumuyla karşı karşıya mı bulunuyoruz?

Heraklit Parmenides gibi realiteyi kendi içinde çelişik olarak görmektedir. Dünyada ortaya çıkan karşıtlıkları göstermekten bıkmaz. 'Gündüz-Gece, Kış-Yaz, Savaş-Barış, Bıkkınlık-Açlık, Ölümlü olan-ölümsüz olan. Tek tek var olanda da bu gibi karşıtlıklar bulunmaktadır." Deniz suyu hem en temizi hem de en pisidir; balıklar için içilebilir bir sudur ve şifalandırıcıdır, insanlar için içilemez ve mide bozucudur. Her şeyden önce ırmak bu kesinkes karşıtlığın simgesi olur: Aynı nehire giren insanlara başka başka sular gelir. Biz hem aynı nehire gireriz, aynı zamanda aynı nehre girmemiş oluruz. Biz hem varız, hem de yokuz. Buna göre insan da bölünmüştür ve içinde çelişkilidir. Şimdi Heraklit bütün reel olandaki bu iç karşıtlığını savaş üzerine söylediği veciz sözde dile getirmektedir: 'Savaş her şeyin babasıdır, her şeyin kralıdır. Bazılarını o Tanrılar olarak, bazılarını da insanlar olarak gösterir. Bazılarını köle, diğerlerini hür hâline getirir" Kısacası dünya, içinde çelişkili olan bir dünyadır.

Parmenides -anımsanacaktır- realiteye buna benzer bir bakışla dünyayı sırf bir görünüş olarak esas itibariyle reddetmeye yönelmişti. Bundan farklı olarak Heraklit şuna sımsıkı sarılmaktadır: Dünya bütün karşıtlığı ve çelişkileri içinde öyle basitçe geçiştirilemez. O insanın içinde yaşadığı realitedir. Buna rağmen felsefe yapan, bu perspektifi sadece geçici olarak telâkki edebilir. Bu karşıtlığı daha derin olarak yorumlamak söz konusudur. Onun içinde hükmedene, onun içinde sonunda egemen olana yönelik olarak.

Heraklit'in bu yönde saptığı yol şu husûsun aşikâr kılındığı yere götürür: Karşıtlık sonuncusu değildir. En doğrusu, karşıtlıkların halkaları birbiriyle ilintili kılınmış, koordine edilmiştir. Böylece hayat ve ölüm birbirleriyle içten temas hâlindedirler. İnsan nokta-i nazarından, yaşayarak o ölülere dokunur, uyanık kalarak uyuyanlara dokunur. Bu anlamda bir antik dönemin güvenilir kişisi "Heraklit'in bütün nesneleri

birbirleriyle karşıt davranışlarıyla biraraya getirilmiştir." Buna ek olarak karşıtlıkların daima birbirlerine dönüştükleri gözlemlenmektedir: "Soğuk ısınır, sıcak soğur". Nemli olan kurur, kuru olan nemlenir ve işte derin anlamlı formüllendiriş şudur: "Ölümsüz olanlar ölümlüdür, ölümlüler ölümsüzdür; onlar birbirlerinin ölümünü yaşarlar ve birbirlerinin hayatlarını ölürler." Buna göre bütün dünya değişmelerden oluşan biricik bir devr-i daimdir. Ruhlar için su olmak ölümdür, ama su için kara parçası, toprak olmak ölümdür. Ama topraktan su olur, sudan ruh olur. Sonunda Heraklit bu sürekli değişmeler için ana simgeyi bulur: Bütün dünya bir ateştir, o yanar ve söner, yeniden yanar ve yeniden söner, ebedî bir devr-i daim içinde bu sürüp gider.

Bununla birlikte bu belirttiklerimiz Heraklit için son söz değildir. O en doğrusu karşıtlıkların birbirlerine ilintili kılınmalarında daha derin, onları (karşıtlıkları) tutan bir birlik görülür. Buna göre o geleneğin zannettiği gibi, kalıcı varlığın filozofu olan Parmenides'e karşı oluşun bir filozofu değildir. O oluş alanının ardına da nüfûz etmekte, kalıcı varlığın alanına girmektedir. Bunun için realitenin çelişkilerine bakışta "görülmiyen uyum, görülen uyumdan daha kuvvetlidir", demektedir. Ya da birbirinden uzaklaşan birleşir ve farklı olandan en güzel uyum oluşur, demiştir. Sonunda bu düşünce şu kısa formüllendirişi içinde ifadesini bulmuştur: "Her şey birdir". Böylece Heraklit, Parmenides'in şaşırtıcı şekilde bir yakınına ulaşmaktadır. Ama yine de fark mevcûdiyetini sürdürmektedir. Çünkü her ne kadar Heraklit birliğe bakmakta ise de, büyük çağdaşı Parmenides gibi çokluğu (kesret) özsüz görünüşün içinde ardında bırakmamaktadır. Oluş kalıcı varlığın içine alınmaktadır. Her şeyden bir olmaktadır ve birden her şey oluşmaktadır. Böylece Heraklit sonunda bütün değişmelerin içinde görülür hâle gelen bir olan üzerine şunları belirtebilmektedir: 'Değişerek o aynı kalmaktadır. O canlı olarak gelişen (açılan) ve tekrar kendini içine alan birliktir. Bu sıfatla o uçurumlaşan dünyadaki derin realitedir.'

Oradan bu bölümün başlığına bir kere daha/geriye bakarsak, Parmenides ve Heraklit'in gerçekte mânevî ikizler olduklarını görürüz. Çünkü her ikisi için de eninde sonunda bir ve bütün olan kalıcı gerçek varlık söz konusu olmaktadır. Ama yine de ikisi arasında bir karşıtlığın bakiyesi kalmaktadır. Onların birbirine karşı düşmanca bir tavır takınmalarından değildir bu. Ama Parmenides saf kalıcı varlık uğruna tamamen dünyayı kaybetmeyi göze alıyor; diğeri, yani Heraklit çelişkili realiteyi/canlı düşündüğü kalıcı varlığın, Bir'in içine sokarak kurtarıyor. Buna göre bu iki ilkçağ filozofu felsefenin daha sonraki bütün tarihinde sonsuz varyantlar hâlinde tekerrür eden metafizikî felsefe yapmanın iki ana imkânını teşkil etmektedirler: Mutlak olana dalınçlı ve gömülü bakış ve bunlardan yola çıkarak muammalı realiteyi yorumlama denemesi.

Sokrates ya da soru sormanın iç sıkıcılığı

Felsefenin arka merdiveninden yukarıya Sokrates'e ulaşmağa çalışan bir kişinin başından şu geçer: Ona kapıyı Sokrates değil, karısı Xanthipe açar. Bu söylediğimiz çok muhtemeldir, çünkü Sokrates, zamanının çoğunu sokakta dolaşarak geçirir, ama işin esasından bakıldığında bunun bir anlamı vardır. Çünkü Sokrates filozofların arasında ünlü bir kişiyse, filozof eşleri arasında da Xanthipe ondan aşağı kalmaz. Şöyle de denebilir belki: Ünlü kocasından dolayı o ünlüdür, ama belki de bunun tam tersi doğrudur. Eğer Sokrates Xanthipe'yi eş olarak bulmasaydı, o Sokrates olmayacaktı, diye düşünebiliriz. En azından psikolojik seziş melekesine sahip bir filozof olan Nietzsche bunu böyle görmektedir. O diyor ki: Sokrates ihtiyacı olan bir kadın bulmuştur... Nitekim Xanthipe onun kendine özgü mesleğine iyice kendini kaptırmasına yol açmıştır, ama bu doğru mudur? Eğer eski çağın söylediklerine inanılırsa Xanthipe bunun tam aksini yapmıştır. Kocasının felsefe mesleğine kendini vermemesi için elinden gelen her şeyi denemiştir. Evde Sokrates'e aile yuvasını cehennem hâline getirmiş ve yeteri kadar haşlandıktan sonra ve arkadaşlarıyla felsefe konuşmalarında buluşacağında karısı yine de bundan hoşnut olmamıştır. Bir keresinde pencereden pis su dolu bir kovayı başından aşağı boşaltmış, ya da onun peşinden koşup herkesin gözü önünde pazar yerinde cübbesini sırtından sıyırıp hırsla çıkarmıştır.

Arkadaşları buna isyân etmişler ve Xanthipe'yi o zamana kadar yaşamış, bundan sonra da yaşıyacak olan kadınların en katlanılmazı diye nitelendirmişlerdir, ama Sokrates bu türden eviçi ve evdışı geçimsizliklerini bir filozof serinkanlılığıyla karşılamıştır. Bir kova suyu başından aşağıya boşalttığında, sadece şöyle demiştir: Ben demedim mi Xanthipe gökgürültüsünden sesini çıkarırsa, yağmuru da verir? Dâhi delikanlı Alkibiades bir gün ona, 'öfkeden köpüren Xanthipe katlanılmaz oluyor' dediğinde Sokrates şöyle cevap vermiştir: Ama sen kazların bağırtısından hoşlanıyorsun değil mi? Bunun dışında çekilmez bir kadınla yaşamanın iyi bir yanı olduğunu belirtmiştir; çünkü Xanthipe'nin hakkından gelebilen biri, diğer insanlarla da ilişkilerinde kusur etmiyecektir.

Daha sonraki biyograflar Sokrates'in kendine acıdığından daha çok ona acımışlardır. Bununla birlikte ona da bir parça aşk mutluluğu kazandırmak için hoş bir hikâye uydururlar. Buna göre Atinalılar kent ahâlisinin sayısı kaybedilen bir savaştan sonra çok azaldığında her vatandaşın iki kadından çocuk yapmalarına izin verirler. Böylece Sokrates de yasalara riayetkâr olarak ikinci kez evlenir ve izdivacı Myrte adını taşıyan bir güzel ile yapar, ama bu hikâyeye pek ihtimal verilmemeli; Sokrates evlenmesinin mi, yoksa evlenmemesinin mi daha iyi olacağını kendinden soran bir gence söylediklerini muhtemelen bu ikinci evliliği için de söylemiş olmalıdır: "İster evlen, istersen evlenme, her iki hâlde de pişman olacaksın." Şimdi tekrar Xanthipe'ye gelelim: O bu azarlamalarıyla ne elde etmektedir aslında? Sokrates'in huzurun egemen olmadığı evinden daha istekli ve daha gayretle felsefe konuşmaları yapmaktan uzaklaşmasına sebep olmaktadır, ama Sokrates ancak bununla Sokrates olur, çünkü o bir Atinalıdır ve kamu hayatından hoşlanan bu Atina kentinde, bizzat halkın içine girmek gereklidir. Eğer Sokrates kendi çalışma odasına gömülseydi, asla o ünlü Sokrates olamazdı. Böylece Xanthipe'nin amacı tersine dönüşmektedir. Onun eyleminde, Hegel'in anladığı anlamda yorumlarsak, belirli bir ide'nin hîlesi etkindir. Bu filozofu felsefeye yönelmekten engelleyen faktör, onu giderek daha derinden felsefeye ulaştırmaktadır. Eğer Xanthipe gürültü koparmanın ve

kova ile su dökmenin caydırdığı araçlar olduğunu sanıyorsa, bunda aldanmaktadır. Nietzsche şunu demekte de haklıdır: "Nitekim Xanthipe, onu kendine özgü mesleğine daha sıkı bağlanması için tahrik etti ve bunu Sokrates'e evini ve yuvasını geçimsizlikleriyle orada kalınmaz kılmakla sağlamıştır."

Acaba Sokrates evden dışarıya çıkınca ne yapmaktadır? Dış görünüşe göre pazar yerlerini ve spor alanlarını ziyaret etmekten ve halkla gevezelik etmekten başka hiçbir şey. Buna göre o tam anlamıyla bir aylaktır. Düpedüz Xanthipe'nin sinirine dokunan niteliği budur onun. Evle, karısı ve çocukları ile ilgileneceğine, babasından öğrendiği taş oymacılığı mesleğini icrâ edeceğine, kısacası bir vatandaşın düzenli ömrünü süreceğine, Sokrates aylak aylak dolaşmakta ve bütün tanıdığı kimselerle hiçbir işe yaramayan konuşmalarda bulunmaktadır. Zaman zaman bildirdiğine göre caddede para bulduğu olur ve bununla âdeti hilâfına ev bütçesinin finansmanına yardımcı olur. Bu nihayet, birinin dürüst bir zanaatle ailesini beslemesinin aynı değildir. O kendine ayakkabı alacak parayı bile bulamaz, onun için komedi şairi Aristophanes onu sahnede yalınayak göstermiştir. Bu gibi azla yetinmeler kendi şahsına ilişkin olunca bir aksaklık doğurmaz, ama karısından kentte ayartıcı bir sergilemeyle teşhir edilen ve satın alınması için bir dinarın bile elinde olmadığı o eşyanın karşısında, Sokrates'in açıklıyarak kanıtladığı aynı umursamazlığı beklemek mümkün olur mu? Benim kendilerine ihtiyaç duymadığım nesneler ne kadar çoktur! Xanthipe'den şu sözünün yüksekliğine ulaşması istenebilir mi? "En az şeye ihtiyacı olan kişi Tanrılara en yakın olandır". Sokrates'in davranışındaki aslında çekici olan yan, üstelik onun yaradılışı bakımından tembel bir aylak tipi olmamasıdır. O durmadan spor yapmakta ve hattâ dansta maharet göstermektedir. Elbette onu, belirtildiğine göre, sadece sağlığı için yapmaktadır. Daha sonraların güvenilir bir kişisi onun "o mükemmel beden" durumunu övmektedir. Kısacası Sokrates, katıksız erkekçe eylem için yaratılmış bir adamdır. O, bunu basit bir asker olarak katıldığı seferlerde de ispat etmiştir. Güçlüklere katlanmaktaki sertliği ve dayanıklılığı üzerine kerâmetlerler intikâl etmiştir. Başkaları soğuk dolayısiyle sımsıkı giyinirken, o

çıplak ayaklarıyla buz üzerinde gezerdi. Çevresinde herkes tabana kuvvet kaçarken, o tek başına generalin yanında soğukkanlı olarak yürümeyi sürdürmüştür. Dosta ve düşmana dingin dingin bakarak yürümesine devam etmişti.

Elbette Sokrates asker olarak da acayiplikleriyle göze batardı. Alkibiades bu husûsta ortaklaşa savaş arkadaşlığına dayanarak şunu anlatmaktadır: Bir şeyin üzerine düşünmeye sabahtan başlar, hep aynı yerde kalır, kafasını yorup dururdu ve hiç kimse önüne geçmediğinden, düşüncesini kesmez, dalgın dalgın aynı yerde kalırdı. Öğle vakti gelirdi ve halkın dikkatini çekerdi, onu görenler şaşkına dönerler ve biri diğerine Sokrates'in sabahtan beri orada durduğunu ve bir şeyi düşündüğünü anlatırdı. Sonunda birkaç İyonyalı akşam olunca ve yemek yendikten sonra yorganlarını dışarıya taşırlardı, çünkü o zamanlar mevsim yazdı, kısmen serinlikte uyumak, kısmen de onu seyretmek için bunu yaparlardı ve acaba bütün gece öyle kalacak mı? diye beklerlerdi, ama o yine aynı süre orada kalırdı; şafak sökünceye kadar ve güneş doğuncaya kadar bu durum sürerdi. Bundan sonra yerinden ayrılır ve giderken güneşe yönelrek olarak duâ ederdi.

Buna göre Sokrates böyle hareket ederdi, ama barış dönemlerinde onun cesaret ve erkekliği besbelli sezilmezdi. O zaman Sokrates en azından Xanthipe'nin gözünde bir serseriden, gevezeden ve ebedî bir tartışmacıdan başkası değildi. O kendini bunda elbette felsefe sanatını icra etmenin biricik imkânını görürdü. Caddede birisini yakalar yakalamaz ona doğru yürür ve onunla konuşmağa başlardı. Bunu yaparken karşısındakinin bir devlet adamı mı, yoksa bir ayakkabıcı mı olduğuna, bir general mi, yoksa bir eşek sürücüsü mü bulunduğuna aldırış etmezdi. O söylemek istediği şeyin herkesi ilgilendirdiğini belirtirdi, ama onun söylemek istediği şeyin doğru düşünmeye ilişkin olduğu ve bunun dışında hiçbir şeye yönelik olmadığı kesinlikle belirgindi. Doğru düşünmek onun için ilkin her şeyden önce söylenen şeyi anlaması ve kişinin kendine hesap vermesidir, çünkü Sokrates kendi üzerine gerçekten bir şeyler bilmesinin insana ait bir özellik olduğuna kânidir. Onun başkalarının bu noktaya dikkatini çekmesini, Eflâtun'un bir açıklamasına

göre son derece canlı olarak ünlü kumandan Nikias şöyle belirtmektedir: Eğer herhangi bir kimse Sokrates'in çok yakınında ise ve onunla bir konuşmaya tutulursa, neyin olup bittiğini hiç bilmez görünür. O kimse ilkin herhangi bir başka şeyin üzerine konuşmada bulunsa da, yine de Sokrates tarafından zorunlu ve kesintisiz olarak şimdiye kadar nasıl yaşadığı ve şimdi nasıl yaşamakta olduğu husûsunda sorulur ve kendi üzerine hesap vermek zorunda kalırdı. Sokrates, Nikias ile yaptığını herkesle yapardı. O herkesten neyin sözünü ettiğini bilip bilmediğini sorardı. Dindarlıktan söz eden birini, devamlı olarak 'cesaret' sözcüğünü kullanan bir diğerini, devlet işlerinden anladığını belirten ya da belâgat sanatını bildiğini belirten bir üçüncüsünü de aynı soruyla karşı karşıya bırakırdı. Bu kimseler bir kere konuşmaya kapıldılar mı tartışmayı hemen kaybederlerdi, çünkü Sokrates bundan sonra onlara, ironi ve çeşitli dialektik sanatlarıyla o kadar emin olarak konuştukları şeyden hiçbir şey anlamadıklarını ve kendilerini ise en az derecede anladıklarını gösterirdi.

Bu, —bunu anlamak kâbildir— soru soran için daima hiç de hoş bir durum değildir. Goethe ve Schiller 'hicviyelerinden' (xenien) alıntılı bir Distichon'da Delphi'deki Orakel'in Sokrates üzerine dile getirdiği yargıya kinâyede bulunarak, "seni Pythia'nın ağzı, en bilge Grek diye açıkladı, öyle olsun! En bilge kişi ekseriya en can sıkıcı olandır', demiştir. Buna göre Atinalıların Sokrates'e çoğu kez onu hor görerek muamele ettikleri ve onunla alay ettikleri, hattâ zaman zaman yakasından tutup tartakladıklarını da belirtmektedir. Kim cehâletinin sergilenmesini ve bunun herkesin gözü önünde yapılmasını ister? Sadece birkaç genç soylu, eni konu aylak takımı ona katılmaktaydı ve kentteki uzun gezintilerinde onun peşinden giderdi, ama diğerleri, dürüst vatandaşlar onunla hiç meşgûl olmak istemezlerdi. Şairler onu, dillerine doladılar. Dünyayı ıslâh eden geveze diye ona ad taktılar; mugâlâtanın mûcidi, burun kıvırıcı, lâfazancı başı, dediler ve onun acayip, boş lâfları ve izah edici sözleriyle ve kılı kırk yarmalarıyla alay ettiler, ama onların kavrayamadıkları ve Atinalıların o büyük kalabalığının göremedikleri nokta, Nietzsche'nin kendini öyle adlandırdığı bu aca-

yip fikirli adamın sözlerinde, nihayet kelimelerle bir tartışma ve delillerin birbiriyle çarpışmasında kendinin haklı olduğunu ortaya koyması değildir söz konusu olan.

Sokrates'in aradığı, gerçektir. O gerçeği sormanın isteğiyle yanıp tutuşmaktadır. Dostu Kriton'a ölümünden kısa bir süre önce şöyle der: "Biz insanların çoğunun hakkımızda ne söylediklerini asla düşünmemeliyiz, tersine haklı ve haksızdan anlayan kişinin ne söylediğini düşünmeliyiz. Bir olanı ve kendi gerçeğimizi akılda tutmalıyız. O gerçekte insanın ve gelecekteki kaderinin ne olacağını dünyadaki her şey pahasına öğrenmek istemektedir, çünkü o öyle diyor, her şey bunu bilmeye bağlıdır. Bunu Atina'nın mahkeme makamının huzurunda ki savunmasında itiraf etmektedir. "Ben soluk aldığım ve bunu yapacak durumda olduğum sürece, aranızda kime rastlarsam rastlıyayım, onu uyararak ve maskesini yüzünden sıyırarak tefelsüf etmekten kendimi alıkoyamıyacağım ve alıştığım şekilde konuşacağım. Sen ey Atinalı olan en iyi adam, sen ki bilgelikte ve kudrette îtibâr kazanmış olan o en büyük kentte doğdun, elden geldiğince fazla para, ün ve şeref kazanmak için mümkün olanı yapmaktan utanç duymuyorsun, ama sağgörü, gerçek uğruna ve ruhunun olabildiğince iyi olması için bir çaba sarfetmiyorsun, değil mi?" Ve daha sonra şöyle der: "İnsan için her gün erdemin sözünü etmek ve kendimi ve diğerlerini incelediğim şeylere dair konuştuklarımı dile getirmek en büyük nimettir, ama incelemeden geçirilmiş bir hayat insan için yaşanmaya değmez. "Buna göre bu, filozof Sokrates'in tutkusudur. Sadece dostları onun dediklerinden bir şey anlamak durumundaydılar. Yazar ve komutan olan Xnephon şöyle belirtiyor: "O daima insanî konular üzerine konuşurdu ve neyin dindarca ve neyin dinsizce olduğunu, neyin güzel ve neyin çirkin olduğunu, neyin haklı ve neyin haksız olduğunu tahkik ederdi. Temkinin ve çılgınlığın ne anlama geldiklerini, cesaretin ve ödlekliğin, bir devletin ve bir devlet adamının, insanlara egemenliğin ve insanların üzerinde duran bir hükümdarın ne demek olduklarını gözden geçirirdi. Keza bilginlerden haklı ve iyi olduklarına inandıkları her şeyi sorardı." Alkibiades onu daha etkili bir biçimde anlatmaktadır:

"Eğer biri Sokrates'in konuşmalarını dinlemek isterse bu konuşmalar ona ilkin gülünç gelebilirdi. Tıpkı kibirli bir Satyr'in postuna bürünmüş gibi, sözleri bir sürü isme ve fiile sarılmış gibiydi, dışından. O yük eşeklerinden, demircilerden, ayakkabıcılardan ve debbağlardan söz ederdi ve öyle görünüyordu ki sanki hiç durmadan hep aynı şeyleri dile getiriyordu, öyle ki her tecrübesiz ve anlayışsız insan onun konuşmalarıyla alay etmek zorunda kalırdı, ama birisi bu konuşmaların nasıl açıldığını görürse ve onların içine nüfûz ederse, ilkin diğer konuşmalar arasında sadece onların içlerinde anlam taşıdıklarını görür, daha sonra onların daima tanrısal olduklarını, her şeyden çok içlerinde erdemliliğin anıtlarını taşıdıklarını ve güzel ve iyi olmak isteyen bir kimsenin incelemeye değer buldukları şeyin ekserîsine ya da daha doğrusu hepsine ilişkin olduğunu anlardı."

Pekiyi Sokrates acaba bu izaç edici sorularıyla neyi amaçlamaktadır? Onun amacı, insanın gerçekten insan olmak için nasıl davranmak mecbûriyetinde olduğunu anlıyacağı bir duruma kavuşturulmasından başka hiçbir şey değildir. Doğru düşünüş, doğru davranışa götürür. Bu Sokrates için, onun içinde bulunduğu zamandan başka hiçbir dönemde o derece zorunlu değildir. O dehşetle Greklerin havatındaki çözülmenin emarelerini görmüştü. Döneminin içine düştüğü çaresizliği kavramıştı, Grek ruhunun derine uzanan bir bunalıma yaklaşmakta olduğunun farkındaydı. Öğrenci ve dostlarının gözlerini bu kötü durumu görmeleri için açmak istiyordu. Eflâtun, Sokrates'in büsbütün etkisi altında kalarak mektuplarından birinde şöyle yazıyor: "Devletimiz artık atalarımızın örf ve âdetleriyle yönetilmektedir... Bütün şimdiki devletler topyekûn kötü yönetilmektedir, çünkü yasaların alanı onlarda hemen hemen şifâ bulmaz bir durumdadır."

İşte Sokrates bunu gördüğü için, onun bütün isteği yeniden dürüstçe sormağa başlanılmasıdır, çünkü sormak demek, kişinin kendini tatlı hayâllerle uykuya dalmaması demektir. Sormak demek gerçeğin acılığına da katlanabilmek demektir. Sormanın bu köktenliği çağın felâketine nüfûz eden bu sağgörü, insan oluşun gerçek şartlarını bu biliş, Sokrates'e öğrencilerinin

tutkulu eğilimini sağlıyan niteliklerdir. Bunun için Eflâtun'un Symposion eserinde aynen belirttiği genç Alkibiades'in konuşması kadar, başka hiçbir şey bunun içe dokunan örneğini veremez. Alkibiades Sokrates'in flüt çalan gücüyle, sanki müzik aletleriyle büyülenmiştir... "Fakat sen ondan sadece müzik aletleri olmaksızın aynı şeyi çıplak kelimelerle yaparak ayrılıyorsun... Eğer biri ister kadın, isterse erkek ve delikanlı olsun, seni, ya da sözlerini bildiren bir başkasını işitirse, onu bildiren büsbütün önemsiz bir kişi bile olsa, kendimizden geçeriz ve çekiciliğine kapılırız. Ben en azından ey erkekler, zil-zurna sarhoş görünüyorsam, yeminle temin ederim ki kendimiz onun bu konuşmalarından müthiş acı çekiyoruz ve çekmiş bulunuyoruz, çünkü bu konuşmaları dinler dinlemez yüreğim ve içindeki, dansözlerinkinden daha hızlı çarpar ve onun bu sözlerinin etkisiyle gözyaşlarımı tutamam. Birçoklarının da aynı şeyi yaşadıklarını gördüm... Buna göre ben bu Marsyas tarafından ekseriya öyle bir duruma getirildim ki, olduğum gibi kalırsam, bunun yaşanmaya değmez bir durum olacağı duygusuna kapıldım... Çünkü o beni bende çok şeyin eksik olduğunu ve Atinalıların işleriyle uğraşmakla kendimi ihmâl ettiğimi itirâf etmeye zorladı. Kulaklarımı tıpkı Sirenler karşısında imişim gibi sımsıkı kapatıyor ve yaşlanıncaya kadar onun yanında kalmayayım diye kaçmağa başlıyorum. Bütün diğer insanlardan, sadece onun yanında hiçbirinin içinde aramayacağı şey başımdan geçti: Kimseden utanmaz hâle geldim, ama sadece ondan utanır oldum, çünkü ona karşılık veremeyeceğimin bilincindeydim, onun yapma dediği şeyi yapmamalıdır... bunun için ondan kaçıyorum ve onu görürsem, îtirâf etmek zorunda olduğum şeyden utanç duyuyorum ve ekseriya artık onun insanlar arasında olmamasından memnun olacağım, ama bu olup biterse, iyice biliyorum ki daha da üzüntülü bir hâl alacağım. Buna göre bu insanla ne türlü bir ilişkide olacağımı bilemiyorum."

Sokrates demek ki Alkibiades gibi genç insanlar üzerinde böyle bir etkide bulunuyordu ve o büyülenenlerin sadece birisiydi. Elbet bu büyülemenin sebebi meçhul kalmaktadır, çünkü Sokrates taraftarlarına beklemek zorunda oldukları şeyi vermektedir. Onları harekete geçiren ve içlerinde uyandır-

dıkları soruların her türlü darbeden emin olan cevaplarını bildirmemektedir. Tam aksine onları meselelerin labirentinin içine sokar sokmaz, konuşmayı yarıda keser ve onları öyle cevapsız bırakırdı. Buna göre konuştukları kimseler kadar kendisi de gerçekte birbirlerinden sordukları şeyin ne merkezde olduğunu zikredemezdi. İyi ve haklı, insan ve doğru davranış ne demektir? Eğer onlar onu sımsıkı yakalarsa, Sokrates hattâ cehâletini açıkça belirtirdi ve bununla ciddi bir fikri açığa vururdu. Mahkemenin karşısında bu arada ne duyduğunu şöyle belirtmiştir: "Onlardan ayrılırken ben o insandan daha iyi bilen biriyim diye düşünürdüm, çünkü ikimizden hiçbirisi iyi ve haklı bir şeyi bilir görünmemekteydi, ama o bildiğini sanmaktadır, onları bilmeyen bense bildiğimi sanmamaktayım." Bununla birlikte Sokrates'in etkisinin kendine özgü sırrı bu cömertçe îtirâf olunan "bilen cehâletten" ileri gelmektedir, çünkü onda kendini silmeyişin çıkmazına yolunu şaşırma ve kuşku götürücülüğün içinde hapsedilip kalma tehlikesinin dahil olduğu insanın ruh durumuna açık gözlerle kendini bırakması belirgin olur. Sokrates öğrencilerini aynı cesarete çağırmak sûretiyle onların saygısını ve sevgisini kazanır.

Başka insanlar üzerinde bu davranışıyla o ölçüde daha rencide edici bir etki îkâ eder. Onlar şöyle sorarlar: Bu adam o kadar izaç edici bir tarzda cehâletimizi ortaya koymak ve sonunda kendinin de bizzat hiçbir şey bilmediğini îtirâf etmek hakkını nereden alıyor? Bu küstahça bir göz boyama değil de nedir? Ve daha sonra değil mi ki Sokrates o denli emin bilinen bir şeyi kuşkulu kılıyor, bu davranışı kişisel varlığın güveninin ve devletin dayanıklılığının dayandığı geleneğe karşı bir isyan değil midir? O her şeyi parçalayıp yok eden sorularıyla zaten tehlikeli durumdaki dini yıkmış olmuyor mu? Ve sonunda olumlu bir şey söylemesini bilmeyen bir adam, kendi çevresinde öğrencilerden büyülenmiş bir kümeyi toplarsa, onda gençliğin tehlikeli bir baştan çıkarıcısını görmek icap etmez mi? Böylece Atinalılar bu kuşkulu hemcinslerinden kurtulmak için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Ona karşı dava açar, onu Allahsızlıkla ve gençliği baştan çıkarmakla suçlarlar.

Bu olgu tefelsüf etmenin mahiyetine ilişkin ciddi bir soruyu ortaya atmaktadır. Felsefe yapmak demek zaten her şeyden kuşkulanmak demektir, hattâ felsefi bakımdan denebilir ki bir filozof demek, bir şeyi daha kökten kuşkulu kılmak, soruya muhatap etmek demektir, ama mevcut olup devam eden bir şey kuşku uyandırıcı hâle getirilmekle aynı zamanda tehlikeli kılınmış da olur. Eğer filozofu ve onun tedirgin edici soru soruşunu susturmak için ellerinden geleni yaparlarsa, bunu mevcut olanın taraftarlarına çok mu görmelidir? Fakat yine de eğer süregelmekte olan şey Sokrates'in döneminde olduğu gibi çoktandır çürümüşse, bu takdirde onun karşısındaki kişinin gözlerini kapaması bir çâre olamaz. Sadece şu yararlı olur: Kökten bir gerçekliğe cesaret göstermek gereklidir. Onların bu cesareti bulamaması Sokrates'in soru sormasının köktenciliğiyle geleceğe zemin hazırlayan bir adamı görmemeleri Atinalıların tarihî suçlarıdır. Bu suçlamanın etkili olmasına şaşmamalıdır. Sokrates yargıçlarının düşüncelerini lehine çevirmek için hiçbir girişimde bulunmaz, onları savunma konuşmalarıyla daha da tahrik eder. Onun bu göze batıcı sorular sorması yerildiğinde, bundan özür dilemez, yaptığı şeyin Tanrı Apollon'un buyruğuyla olup bittiğini cüretkârca ileri sürer ve şunu ekler: "Size Tanrıya hizmetimden daha büyük bir nimetin kentinizde hiç kimseye müyesser olmadığına inanıyorum, çünkü benim yaptıklarım ne bedenleri, ne de para için didinmeleri, yalnızca ruhlarını mümkün olduğu kadar iyi kılabilmek için çaba harcamaları için, gezintilerimde yaşlıları ve gençleri uyarmaktan başka bir şey değildir. Eğer beni öldürürseniz, bu türden bir başka insanı kolay kolay bulamayacaksınız, —kulağa gülünç gelse de— hemen hemen bu kente Apollon tarafından bir büyük ve soylu bir at gibi verilmiş gibiyim, bu at büyüklüğünden dolayı hantaldır ve harekete geçirilmesi için mahmuza ihtiyaç gösterir. Bana öyle görünüyor ki beni kent Tanrısı aranızdaki tek tek herkesi uyandırmak, iknâ etmek ve azarlamaktan bıkmayan biri olarak size vermiştir." Suçlananın bu kibirli davranışının yargıçlarda uyandırdığı isyanı tasavvur edebiliriz. Ne zaman ki Sokrates kendine bir ceza verilmesi yerine Ati-

nalılardan en yüksek payeyi, Belediye binasında yemek yeme onurunu ona bahşetmelerini teklif eder, işte o zaman yargıçların öfkesi daha da artar ve böylece mahkeme heyetinin onu ölüme mahkûm etmesi gecikmez. Hûkûm ilân edildiğinde bu adamın sonunda felsefeye ilişkin hizmetini görebilmesi için gücünü nereden aldığı ortaya çıktı. Kendisine kaçması tavsiye edildi ve dostları bunun için her şeyi hazırladılar, ama o bunu reddetti. Devletin nimetlerinden bir ömür boyu pay almak ve bundan sonra bir mesele o kimse için nâhoş bir duruma girince yasalara itâatsizlik göstermek doğru olmaz dedi, çünkü o şunu kesinkes bilmektedir: Yasaya karşı davranmak haysiyetsizce ve utanç verici bir davranıştır. O bu sağgörüye göre hayatı boyunca kendini yargılamıştır. Bir gün hükümet ona bir politik hasmını teslim etme tâlimâtını vermek istediğinde, bu fikri reddetmiş ve Atinalı mahkeme heyeti bir deniz savaşından sonra komutanları yasaya aykırı olarak ölüme mahkûm ettiğinde, tek başına buna karşı oy kullanmıştı. Bu sebepten şimdi de ölümün karşısında bir parça işe yarayan bir adam, hayat ve ölüm karşısındaki tehlikeyi düşünmesi gerekir derse, doğru hareket etmiş olmaz. Davranışta bulunduğu eylemlerinin iyi bir adamın mı, yoksa kötü bir adamın eylemleri mi olduğuna dikkat etmek mecbûriyetinde olduğunu belirtti. Haksızlık yapmamasının elbette neden kesin olduğunu bu bilen-câhil Sokrates ispat edememektedir. Esasında bunu ispata ihtiyacı yoktur. O, o kadar ince örgülü nazarî güvenden daha çok derine kök salan, başka bir deyimle insanın içindeki kesinliktir. Daha sonraki dönemler buna yüreğin kesin bilişi demişlerdir. İşte Sokrates, bilişi bunun içinde temellendirmektedir görüşünü paylaşmakta ve onun etkisinin sırrı da eninde sonunda bundan gelmektedir. Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, Sokrates öyle tâbir edilen dünya tarihinin girdabı ve dönüm noktası olur. İnsanları tarihinin bunalımlarında tekrar tekrar saran bu duygunun kesin bilişlerin çözümlenişinde ortaya çıkan şey yine de belirli bir kesin biliş oluşudur. Yüreğin dibinde tahrip edilemez olarak kalan haklı davranmanın kayıtsız şartsız yerine getirilmesi gereken yükümüdür. Bu Sokrates'in büyük keşfidir. O bu-

na ölümüne kadar riâyet etmiştir. Onun uğruna kaderinden kaçmamıştır. Sokrates'in hayâlini yüzyılların üzerinden aşırtan ve bugün de felsefe yapmanın örnek insanı hâline getiren bu davranışıdır.

Belki de Sokrates en sonunda yüreğinin emrini, bilişini Tanrıyla sebeplendirmekle doğru düşünmüştür. Her hâlükârda sadece ahlâkî davranış üzerine değil, tersine her türlü eylem üzerine kesin kanââtinin, o denli çok günlük meseleleri bile ilgilendirse, duymazlıktan gelemediği bir uyarı olarak kendini belli eden iç sesinden doğmakta olduğunu söylemektedir. O, onu Daimonion diye adlandırmakta ve bununla Tanrısal olanın alanına işaret etmektedir, çünkü cinler onun için Tanrılarla insanlar arasındaki aracılardır, ama onun önemli bir misyon olarak gördüğü hemcinslerinden sorma ve onların doğru sandıkları bilişlerinin maskesini sıyırma görevini yerine getirmeyi, Tanrının tâlîmâtına bir riâyet ediş olarak görmektedir. "Ölümünün de böyle anlaşılmasını istemektedir, birisi bir işe kendini onun en iyisi olduğuna inanarak verirse, bana öyle görünüyor ki her türlü tehlikeye rağmen yerinde ısrarla kalmalı ve rezâletten başka hiçbir şeyi, hattâ ölümünü bile düşünmemelidir. Eğer Atina erkekleri inancıma ve kabul ettiğime göre bulunduğum Tanrının beni koyduğu yerde felsefe yaparak ve kendimi ve başkalarını inceleyerek yaşamaya yönelttiği yerde ölümden ya da bir başka şeyden korkarak nöbet yerini terk etseydim, acayip hareket etmiş olacaktım." Kaderini Tanrısallığın eline bıraktığına dair avutucu güvenle Sokrates, savunmasının sonunda tanıklık ettiği, ruhundaki şu inançla zehir kadehini eline alır: "Şimdi gitmek zamanı geldi, benim için ölmenin, sizin için yaşamanın zamanı. Aramızdan hangisinin daha iyi bir duruma doğru yol aldığını Tanrıdan başkası bilemez"...

Eflâtun ya da felsefi aşk

Bugün günlük konuşmalarda Eflâtun'un adı sadece "plâtonik aşk" söz konusu olduğunda geçer. Bundan, içinde şehvet duygusunun ön plânda olmadığı, tersine sevilenin şahsının karşısında duyulan saygıya dayanan ruhî eğilimin önem kazandığı o tür aşk anlaşılır, ama aşkın bu değişik tarzının neden Plâton adını taşıdığı sorulursa, bunun cevabı kolayca verilemez. Hattâ plâtonik aşkın haksız olarak bu filozofa atfedildiği izlenimini ediniyoruz.

Çünkü Eflâtun'un (Plâton'un) eserlerinin, neresini açarsak açalım, kadın üzerine özel bir saygı emâresini bulamayız. Tam aksine Eflâtun kadınların erdem bakımından erkeklerden çok geri kaldıklarını ve onlardan daha zayıf yaratılışta bir cins olarak çok daha hîlebaz ve kurnaz olduklarını belirtmektedir. Onları yüzeysel, kolay heyecanlanan ve çabucak hayâl kırıklığına uğrayanlar diye nitelendirmektedir. Kadınlar tahkir edici konuşmalara eğilimlidirler; bunu yaparken korkak ve bâtıl inançlıdırlar. Hattâ Eflâtun iddiasında daha da ileriye gider ve kadının yaratılmasının Tanrıların bir lâneti olduğunu söyler, çünkü hayatta kendilerine hâkim olamayan; korkak ve gayrı âdil olan erkekler öldükten sonra bunun cezasını kadın olarak dünyaya gelmekle çekeceklerdir. Kadınların üzerine böyle düşünen birisi evlilikte ince, ruhî duygulara da fazla yer vermiyecektir. Nitekim Eflâtun, evliliği iki insanın birbirine eğilim duyarak ve ortak bir zihniyetle (niyetle) hayatlarını şekillendirmeleri açısından görmemekte, tersine sadece çocuk-

ların dünyaya getirilmeleri ve yetiştirilmeleri görüşünden yola çıkmaktadır. Erkekle kadını birbirine götüren faktör sempati olmamalı, tersine bu birleşmeden olabildiğince güçlü ve sağlıklı, kusursuz yapıdaki bir genç nesli meydana getirmek olmalıdır. Bunun için birbirine uyan eşlerin birbirini bulmaları devletin sağlıyacağı bir durumdur. Kadınlar erkeklere, savaşçı güçlerinin bir ödülü olarak tahsis edilir ya da daha aşırı bir fikirle erkeklerin ortak malı olarak görülür. Buna göre Eflâtun'un erkekle kadın arasındaki aşk üzerine çizdiği taslak düpedüz ruhu rikkâte getiren bir tablo değildir.

Elbette o dönemin Yunanistan'ında erkekle kadın arasındaki ilişkiden farklı bir başka tür aşk bağı, daha ince erotik duyguların yer aldığı bir durum mevcuttu. Yaşı büyük bir adamın bir genç erkeğe yönelik ilişkisiydi bu. Bu gibi ilişkileri kuşkulu bir gözle görmekte bugün için bir eğilim var, ama Eflâtun'un döneminin Greklerinde bir devlet adamının ya da bir komutanın güzel delikanlılarla ilgilenmesi hemen hemen adap ve erkândandı.

Eflâtun, saygı duyduğu üstadı Sokrates üzerine buna benzer şeyler bildirmektedir. Sokrates hiç durmadan güzel delikanlılarla ilişki kurmaya çalışmaktaydı ve bir keresinde iki şeye âşık olduğunu îtirâf etmiştir. O zamanki Atina'nın harika çocuğu olan Alkibiades'e ve bir de felsefeye tutkunluğunu belirtmişti. Atina'lı delikanlılar arasında tartışmasız en güzeli olan Charmides, bir başka gün onun yanına oturduğunda Sokrates şunu îtirâf etmektedir: "Şaşkınlığa kapıldım. Onunla konuşmanın benim için kolay olacağına dair önceki cesaretim kırıldı."

Bununla birlikte Sokrates'in delikanlılara ilgisi aşk ilişkilerindeki o alışılagelmiş türden değildi. Eflâtun bunun sözünü ettiğinde 'plâtonik aşk'la ne demek istediği biraz açıklığa kavuşur. Bu, genç Alkibiades'in Sokrates üzerine ve Eflâtun'un *Şölen* (*Symposion*) başlıklı diyalogunda bildirdiği konuşmada en güzel ifadesini bulur, orada entelektüel Atina'nın önde gelen kişilerinin aralarında, biraz önce trajedi yarışmasında birincilik kazanan birisini kutlamak için nasıl toplandıklarını anlatır. Uzunca bir süre karşılıklı konuşmalarla Tanrı Eros'u

överler. O zaman flüt çalan bir kızın omuzlarına yaslanmış olarak sarhoş bir durumda Alkibiades onların arasına girer ve Sokrates üzerine konuşmağa başlar. Bu özel ânın uyandırdığı ruh durumu içinde giz olarak sakladığı şeyi açığa vurur:

"Siz Sokrates'in güzel delikanlılara âşık olduğunu ve onların çekiciliğine kapıldığını görüyorsunuz. Gerçekte birinin güzel olması onu hiç ilgilendirmez. Birinin zengin olmasına, herhangi bir meziyetinin bulunmasına, ya da herkes tarafından övülmesine önem vermez. O bütün bu nimetleri değersiz telâkki eder ve bizi bir hiç sayar —ben size bunu temin ederim—, Sokrates'in insanlara karşı kullandığı ironisiyle aynı şey başımdan geçti, ben de onun gençliğime ilişkin güzelliğimle ilgilendiğini ve bunun benim için umut etmediğim bir kazanç ve mûcizevî bir mutluluk hâli olduğunu sanıyorum, çünkü eğer Sokrates'in isteklerini yerine getirirsem, onun bildiği her şeyi bilebileceğimi sanıyordum. Gençlik ve güzelliğimden dolayı onun üzerine bir mûcizevi etki îkâ etmeyi hayâl ediyordum. Düpedüz bunu teemmül ediyorum ve yanında bir uşağım olmaksızın daha önce asla tek başıma onunla yalnız kalmadım... Ben onun benimle hemen bir âşığın sevgilisiyle yalnız kalınca konuştuğu gibi konuşacağını sandım ve bundan sevinç duydum, ama buna benzer bir şey olup bitmedi. O benimle alıştığı tarzda konuştu ve bütün gününü benimle birlikte geçirdikten sonra evden ayrıldı. Bundan sonra onunla birlikte jimnastik yaptık ve hiç kimse aramızda olmaksızın benimle üst üste güreş tuttu, ama ne diyeyim, bunun bana hiçbir yararı olmadı. Ben bu arada asla istediğimi elde edemediğimden, onun daha çok üstüne düşmemin ve işe bir kere başladıktan sonra çabalarımı gevşetmemenin yerinde olacağını düşündüm. Bu meselenin artık ne olduğunu bilmem gerekiyordu. Birlikte yemek yemesi için ona teklifte bulundum ve tıpkı bir erkek âşığın kız sevgilisine yaptığı üzere, ona tuzaklar hazırladım, ama bunda bir kere bile hemen rızâ göstermedi. Elbette bir süre geçtikten sonra onu birlikte yemek yemeye iknâ edebildim. Bana ilk geldiğinde yemekten sonra gitmek istedi. Utancımdan gitmesine karşı çıkamadım, ama bundan sonra ona yeniden tuzak hazırladım ve birlikte yemek yedikten sonra, beraber gece yarısına kadar ara-

lıksız konuştum. Daha sonra gitmek istediğinde vaktin geç olduğunu bahane edip onu kalmaya zorladım. Yatağımın yanındaki üzerinde yemek yediği sedire uzandı ve odada artık ikimizden başkası uyumuyordu... Beyler, lâmba söndükten sonra ve köleler dışarıya gittiklerinde, ona karşı daha fazla nazlanmaya gerek olmadığını ve şimdi açıkça düşündüğümü ona söyliyebileceğimi sandım. Ona dokunarak dedim ki, Sokrates uyuyor musun? Hayır, diye cevap verdi. Ne düşündüğümü biliyor musun? "Ne düşünüyorsun?" diye sordu. Şöyle karşılık verdim: "Sen bana lâyık bir sevgili erkek gibi görünüyorsun, ama bana öyle geliyor ki bana talip olmakta tereddüt geçiriyorsun, ama düşündüğüm şudur: Buna ilişkin arzularına kendimi râmetmemek bana saçma görünüyor, çünkü benim için mümkün mertebe iyi olmaktan daha önemli bir şey yoktur, ama bunun için öyle sanıyorum ki senden daha yetkili bir yardımcı olamaz. Eğer ben böyle bir adamın isteklerini yerine getirmezsem, bundan utanç duyacağım..." O bana ben böyle konuşurken çok alaylı ve büsbütün kendi alışılagelmiş tarzıyla şöyle dedi: "Sevgili Alkibiades, hakkımda söylediklerinle —eğer onlar gerçekse— içimdeki güçle kendinin daha iyi olabileceğine dair sözlerinle hiç de kötü görünmüyorsun, çünkü içimde o güzel endamından, yine de ayrı olan ölçüsüz bir güzellik görüyorsun demektir, ama sen bunu görüp benimle ortaklık kurmaya çalışıyorsan ve güzelliğe karşı güzelliği değiş-tokuş etmeyi düşünüyorsan, beni oldukça şaşırtmak istiyorsun demektir. Sen dıştan görünenin yerine, güzel olan üzerine gerçeği kazanmayı deniyorsun ve gerçekte altınla demiri değiş-tokuş etmeyi düşünüyorsun, ama dostum, bende hiçbir şey olmadığını iyice anlaman için daha yakından bak..." Ben bunları duyunca şöyle dedim: "Beni ilgilendiren şey yerinde kalsın. Ben demek istediğimden daha başka bir şey söylemedim. Bizzat sen kendim için sana iyi gelen şeyi karar altına al!" Şöyle karşılık verdi: "İyi konuştun, gelecekte bunda ve diğer şeylerde her ikimiz için en iyi şeymiş izlenimini veren hareketi birlikte kararlaştırırız." Bunu işittikten ve bunları söyledikten ve yerinde bir deyimle oklarımı onun üzerine fırlattıktan sonra onun yara aldığını sandım. Ayağa kalktım ve daha fazla konuşmasına izin vermedim. Pal-

tomu üzerine attım —çünkü mevsim kıştı— ve paltomun altına girdim ve iki kolumla gerçekten bu ilâhi ve harika adama sarıldım; bütün gece boyunca öyle kaldım... Ama bunu yapmama rağmen o benden çok üstündü ve gençlik güzelliğimi hor gördü, onunla alay etti, çünkü Tanrılar ve Tanrıçaların adına yemin ederim ki, ben Sokrates'in yanında uyuduktan sonra, babamın ya da ağabeyimin yanında uyumuş olmaktan farklı olarak ayağa kalkmış değildim."

Bu hikâye özel olarak anımsatılmaya, sadece Sokrates denilen adamın acayipliğine ilişkin olsaydı, değmezdi; ama sevilene karşı kendine özgü olan bu davranışı, bütün şiddetiyle karşısındakine yönelen, aynı zamanda kendini ondan uzak tutan o aşk, yani "plâtonik aşk" Sokrates'in felsefe yapan biri olarak var oluşuyla en içten bağımlıdır ve Eflâtun'un misâlinde felsefenin mahiyetini nasıl kavradığını göstermektedir, çünkü felsefe, Eflâtun'un anladığı tarzda ve o zamandan beri ona az ya da çok açıkça rücû edilerek, daima tekrar anlaşıldığı üzere bizzat Eros'un bir tarzıdır, mahiyeti itibariyle aşktır.

Alkibiades'in Sokrates'le edindiği tecrübe ilkin şu noktayı belirtmektedir: Felsefi aşk şehvânî aşk değildir. Şehvânî aşk kuşkusuz reddedilemez, ama erotik ilişki başka türden bir aşkın çıkış noktasını teşkil eder. Bu aşk, Eflâtun'un içinde felsefe yapmanın mahiyetini gördüğü hamle dolayısıyla yükseğe çıkışın aşkıdır. Bu yükselişin başlayabilmesi için şehvânî aşkın kendi içinde kalmaması ya da sefahat olarak katılaşmaması gerekir. Onun yenilmesi icap eder ve bu yenilişi daha yükseğe doğru yönlendirmeğe hizmet etmelidir. Şehvânî sevgiden felsefi aşka giden yol, Eflâtun'un *Şölen* (*Symposion*) adlı eserinde Sokrates'e söylettiği, o yükseğe uçuşun anlatımında içe dokunur bir tarzda ifadesini bulmaktadır. Sokrates orada Mantinealı bir kâhin kadmdan, Diotima'dan duyduğu gizli haberi bildirdiğini iddia etmektedir. Bu kâhin kadın, Sokrates'e Eros'un (aşk'ın) gerçek mahiyetinin ne olduğunu öğrettiğini belirtmektedir. O, güzele duyulan özlemdir, ya da daha doğrusu güzelin içinde doğurmanın şiddetli isteğidir, ama insanın içinde aslında ebedî ve ölümsüz olandır, diyor. Diotima, çünkü güzeli eline geçirmeğe çaba harcayan bir

kimse ona ebediyen sahip olmak ister, bu yüzden seven kişinin devamlılığa ve ölümsüzlüğe iştiyakla yönelmesi aşk'ın bir niteliğidir, ama düpedüz ölümsüzlüğe yönelik olan bu istek, ölümlü güzelden onur alarak güzelin ebedî aslına bizzat götürecek olan yükselme hamlesinin kademelerinde gerçekleşir. Bütün insanlar ölümsüz olanı severler. Bedenlerine göre çocuk yapmağa elverişli olanlar, kadınlara başvururlar ve onlarda aşklarını harekete geçirirler. Onlar, zannettiklerine göre çocuk yapmakla kendilerine ölümsüzlük, anılma ve gelecek için mutluluk sağlarlar, ama ruhlarına göre doğurmaya elverişli olanlar... Onların durumu acaba ne merkezdedir?

Eğer onlardan biri daha ilk gençliğinden beri doğurmağa yetenekli ise delikanlılığında ve olgunluk çağının başlangıcında da bu durumdaysa, döllenmeyi ve doğurmayı hırsla isterse, bu takdirde, sanırım etrafını kolaçan eder ve içinde doğurabileceği güzeli arar, çünkü o çirkinin içinde asla doğurmak istemeyecektir. Eğer o doğurgan ise, çirkin bedenlerin değil, güzel vücutların çekiciliğine kapılacaktır ve şayet onda aynı zamanda güzel, soylu ve iyi yaratılmış bir ruha rastlarsa, ikisinin de çekiciliğine büsbütün kapıldığını hissedecektir. Bu insanın karşısında hemen erdemlilik üzerine ve iyi bir insanın ne olduğu ve onun neye çaba harcaması gerektiği üzerine bir sürü söz bulacaktır ve onu terbiye etmeğe çalışacaktır, sanırım. O güzele dokunacaktır, onunla dolaşacak ve daha önce doğurma yeteneğinin yöneldiği şeyi doğuracaktır. O yanındayken ve yanında değilken sadece onu düşünecektir ve onunla birlikte doğurulanı eğitecektir. Bu sebepten, onlar birbirleriyle, onun çocuklarıyla olduğundan çok daha içten bir ortaklığın içinde olacaklardır ve daha sağlam bir dostluk ilişkisi içinde bulunacaklardır, çünkü daha güzel ve daha ölümsüz çocuklarla birbirlerine bağlanmışlardır.

Fakat şimdi Eflâtun, Eros'un asıl gizinin sözünü etmeğe geçiyor, çünkü o Diotima'ya konuşmasını aşağıdaki şekilde sürdürtüyor: "Belki de sen Sokrates, aşkın gizlerine o derecede çok vâkıf kılınabilirsin, ama kendi uğruna bütün o şeylerin olup bittiği en yüksek kutlamalara ve kutsamalara yeteneklisin, yoksa değil misin? Şayet onlar doğru olarak anlatılırsa, bu-

na elverişli misin? Bunu bilmiyorum. Ben sana bunu söylemek istiyorum, dedi Diotima ve buna istekli olmakta kusur etmeyeceğim, ama eğer bunun için elverişli isen, onu izlemeyi dene! Doğru olarak bana yönelen bir kimse, daha ilk gençliğinde güzel vücutlara başvurmaya başlamak mecbûriyetindedir. Şayet o doğru olarak yöneltilmişse, ilkin biricik bir vücudu sevmelidir ve onda güzel sözler doğurmalıdır. Bundan sonra herhangi bir bedenin güzelliğinin, bir başka bedenin güzelliğiyle kardeş olduğunu sezmelidir. Eğer mahiyetine göre neyin güzel olduğunu izlersek, sonunda, şayet bütün bedenlerdeki güzelliği bir ve aynı güzellik saymazsak, büyük bir akılsızlık ortaya koymuş oluruz. O bunu kavramışsa, kendini bütün güzel bedenlerin âşığı olarak açığa vuracaktır ve bir tek bedene kendini vermeyi hor görecek ve bunu düşüncesinde değersiz bulacaktır. Bundan sonra o ruhlardaki güzelliği bedendeki güzellikten daha değerli telâkki edecektir. Eğer bir kimse ruhen güçlüyse, ama, gençliğinin güzelliği az ise, bu onun için yeterli olacaktır. O onu sevecek, onunla ilgilenecek ve delikanlıları daha iyi yapan sözler doğuracaktır. Bu sâyede hayattaki tutumlarında ve yasalarda güzel olana dikkat etmek ve bütün bunların birbirleriyle akraba olduklarını görmek zorunda kalacak ve bedene bahşedilen güzelliği çok önemsemeyecektir. Hayattaki tutumlardan sonra onun güzelliklerini yeniden görmesi için bilgilere yönelmesi gerekecektir. Artık güzelliği, çok çeşitliliği içinde görmek suretiyle onlardan birine hizmet etmeyecektir... O en doğrusu güzelin büyük denizine açılacak ve bakarak birçok güzel ve görkemli sözler ve düşünceler doğuracaktır; bilgeliğe duyduğu kıskançlıktan uzak aşkı içinde bundan sonra güçlenmiş ve büyümüş olarak güzele o sıfatla yönelen o biricik bilgiye kavuşacaktır... Artık aşk konularında hedefine ulaşmış olarak birden, mûcizeli ve doğasına göre güzel olan bir şeyi görecektir. Sokrates, düpedüz kendi uğruna daha önceki tüm çabaların da harcandığı böyle bir adamdır. O ilkin ebedîdir; ne husûle gelen, ne de yok olandır, ne büyüyen, ne de küçülendir, bunun dışında o ne kâh güzel, ne de çirkindir...O bizzat kendiyle biricik bir mahiyeti oluşturmakla ebedîdir, ama onun dışındaki tüm güzel olan ona belirli bir tarzda

katılır. Buna göre eğer o genç erkek çocuklara doğru gerçek bir aşkla bütün bu anlatılandan yola çıkılarak yücelirse, bu güzeli görmeğe başlar ve bununla hemen hemen hedefe varır, çünkü bunun anlamı, doğru bir tarzda aşk nesnelerine yönelmektir, ya da bir başkası tarafından, o tek güzel tarafından harekete geçirilerek bizzat güzel uğruna hiç durmadan basamakları çıkmağa başlar şekilde yöneltiliyor demektir. Bir güzel bedenden o ikisine ve o ikisinden hepsine, güzel bedenlerden güzel davranışlara, davranışlardan güzel bilgilere, sonunda bilgilerden o güzelin bizzat kendinden başkasıyla ilintisi olmayan o güzele ulaşır... Burada, nerede olursa olsun hayat insan için yaşamağa değer olur, çünkü o bizzat güzel olanı görür."

Böylece şimdi "plâtonik aşkın" o derin anlamı belirgin hâle geliyor. O sadece şehvânî hırsın bastırılması değildir, ona en doğrusu sınırlı bir hak tanır, ama onu şiddetli isteğin daha yüksek bir biçimine uçurur. Bedenlerin, ruhların, yaşama tarzının ve bilginin güzelliği üzerinden aşırarak aslında güzel olana onu iter. Eflâtun'un anladığı anlamda Eros (aşk) güzelin idesine yönelik çaba harcayıştır, güzel olan her şey ona katılmıştır; güzelin idesine, aslına, ilk nüshasına yöneliştir. Böylece "plâtonik aşk" Eflâtun'un büyük çaptaki eseri olarak Batının ruhunun bilincine girmiş olan şeyle sımsıkı bağlantılıdır. Bu, onun "ide" fikriyle sımsıkı bağlantılıdır.

Eflâtun'un ideler öğretisine ulaştığı yol elbette ilkin felsefi atılımın yolu değildir, tersine çağının politik durumu ve devletin her yerde kendini açığa vurduğu çözülüşü üzerine duyduğu düş kırıklığının yoluydu. Bir genç soylu olarak o, zanaatçı Sokrates'e rastlar ve rivâyete göre, bundan sonra trajedilerini yazar, adalet sorusuyla altüst edilmiş olarak tutkuyla siyasete karışır, ama bu arada her yerde adaletsizliğin ve bozuluşun egemen olduğunu görür. O bunu belirgin bir şekilde erdemli oluştan ve adaletten başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen Sokrates mahkûm olarak idam edildikten sonra sergilenmiş görür. Eğer en yüksek sorumluluğun bu insanı, bizzat devlet hayatının çözülüşü içinde mahvolmak zorunda kalmışsa, Eflâtun'un çıkardığı sonuca göre devlet hayatı kökünden çürümüş demektir,

ama bu takdirde devletin temelleri üzerine radikal bir düşünüşte bulunmaktan başka bir çâre yoktur. Bu, adaletin özüdür.

Bu sağgörüsüyle Eflâtun filozof olur, çünkü o şimdi adaletin bu sıfatla ne olduğunu ve doğru davranışın, cesaretin, temkinli düşünmenin, dindarlığın, bilgeliğin diğer tarzlarıyla durumun ne merkezde olduğunu sormaktadır. Böyle bir kafa yormayla Eflâtun şunu keşfeder: İnsan esasında adaletin ve diğer erdemlerin ne olduğunu bilmektedir. O, ruhunda davranışın bütün bu tarzlarının idelerini taşımaktadır ve bu ideler davranışını belirleyebilirler. Eflâtun bunları düşünmeyi sürdürdüğünde ona bir ikinci gözlem daha yardımcı olur: Bir davranışın âdil, diğerinin haksız oluşu ve bir davranışın diğerinden daha haklı oluşunu, biz, haklılığın böyle bir idesinden hareket ederek keşfedebiliriz, ama realiteyle ide arasındaki bu ilinti sadece insan davranışı alanında geçerli değildir. Bir ağacın ne olduğunu da, biz, eğer ağacın bir idesini içimizde taşırsak, ancak o zaman bilebiliriz. Toplu realitenin tanınması yalnızca insanın ruhunda evrenin idelerine mâlik olmasıyla mümkün olur. Onlara bakarak o şöyle diyebilir: Bu bir ağaçtır, şu bir hayvandır, bu bir cürümdür, şu bir iyi eylemdir.

Fakat bunun bir diğer anlamı da şudur: Tüm reel olan idesine katıldığı ve o idesine benzer olmaya çaba harcadığı sürece, neyse odur. Ağaç böylece mümkün olduğu kadar ağaç, insan mümkün olduğu kadar insan, adalet mümkün olduğu kadar adalet olmak ister. Her şey bu dünyadaki kişisel varlığında kendine özgü olan ideyi gerçekleştirmeye çaba harcar. Böylece Eflâtun, yetkiliğe yönelik kesintisiz itkinin bir yeri sıfatıyla dünya üzerine canlı bir görüş kazanır. Bu aşkın ideye yönelikliğidir. Eğer durum böyleyse, Eflâtun'un çıkardığı sonuca göre şunu kabul etmek mecbûriyetindeyiz: Gerçekte var olan şey nesneler değil, tersine idelerdir. Nesneler idelere katılmak sûretiyle ne iseler, o olurlar. Böylece onların asılları, ideleri, ezelî reel olanlardır, ama nesneler idelerin sırf kopyalarıdır ve böylece realiteleri cüz'i bir derecededir. Reel olandaki gerçekten reel olan şey realitenin derinliğidir. Buna bir şey daha eklenir. Nesnelerin ölümlü olmaları, ortaya çıkmaları (teşekkül etmeleri), değişmeleri ve yok olmaları onların varlıklarının bir niteli-

ğidir. Aynı şey ideler için geçerli değildir. Adaletin idesi neyse ebediyen o kalır, keza ağacın idesi için de aynı şey söylenebilir. Diotima da zaten bunu belirtmektedir: Aslında güzel olan şey güzelliğin idesidir, ebediyen vardır, o ne var olur ne değişir ne de yok olur, ne büyür, ne de ufalır. Ezelî reel olan buna göre her türlü ölümlülükten kurtulmuştur, ama dünyanın bütünündeki her türlü çaba, her türlü aşk ona yöneliktir. Ölümlü olan ebedî olana yönelik bir çaba harcar: Bu, Eflâtun için realitenin gizidir. Bu düşünceden hareket ederek Eflâtun insanın mahiyetine de nüfûz etmeyi başarıyor, çünkü şimdi o insanın, eğer o reel olanı tanırsa, daima gözlerinin önünde bulundurduğu bu ideler nereden gelmektedir? diye bir soru sormak mecbûriyetini duyuyor ve şöyle cevap vermek zorunda kalıyor: "İnsan onları kendi yaratmadı ve tasarlamadı, ama onları bu dünyadaki varlığında tecrübeden de elde etmedi, çünkü o haklı bir davranışı haklı, ağacı ağaç olarak öğrenmeden önce, adâleti ve ağacı mahiyeti itibariyle bilmeğe mecbûrdur, onun böylece adaletin ve ağacın idelerini tanıması gerekir. Bu biliş buna göre nereden gelmektedir, diye yeniden aynı soru sorulmaktadır. Eflâtun şöyle cevap veriyor: O, insana bu dünyadaki varoluşundan önce, daha doğmadan önceki hayatında verilmiş olmalıdır. Eğer o nesneyi tanırsa, bu fırsatta nesnenin idesi onda belirgin olursa, bu demektir ki o zamansal hayatından önce olup bitmesi gereken idenin başlangıçtaki bu görünüşünü anımsamaktadır. Tanımak, yeniden anımsamaktır. Böylece ide fikri zorunlu olarak ruhun doğumundan önce mevcûdiyetini kabule ve oradan ölümsüzlüğün kesinliğine götürmektedir. Zamansal varoluşun öncesine ait olan ve içinde insanın ideleri gördüğü kişisel hayattan söz ederken Eflâtun muazzam bir tablo çizmektedir. O, "Phaidre" diyalogunda ruhların Tanrıların eşliğinde gök kubbesinin üstüne geçtiklerini ve bu aradâ tüm reel olanın idelerini gördüklerini anlatmaktadır. Zeus gökteki büyük kral kanatlı arabasını yönelterek ilk olarak uzağa gidiyor. O her şeyi düzene sokuyor ve her şeyle ilgileniyor. Onu Tanrılardan ve cinlerden bir ordu izliyor. Onlara, insan ruhları da bir araba sürücüsüyle birlikte, iki atlı bir araba da katılıyor. Onlar yükseğe geldiklerinde dışarıya çıkıyorlar ve gök kubbesinin sırtına ayak

basıyorlar. Orada durduklarında çevresine dönük olarak onları gezdiriyor ve gökkubbesinin dışında ne olduğunu görüyorlar. Kendine uygun olanı kendi içine almak isteyen "her bir ruhun" aklı zaman zaman böylece varlığı (kalıcı varlığı) görüyor. O doğru olanı seviyor ve görüyor, onunla besleniyor ve onu dairenin içinde dönüş aynı yere gelinceye kadar tadıyor, ama bu dönüş esnasında bizzat adaleti, temkinli düşünüşü, bilgiyi seyrediyor ve geriye kalan ve gerçekten var olanı seyrediyor ve ondan zevk alıyor. Bundan sonra ruh gök kubbesinin altındaki alana dalıyor ve evine gidiyor. Eğer o oraya varmışsa, araba sürücüsü atları, yemliğe götürüyor, onlara Ambrosia atıyor ve buna ek olarak onlara Nektar içiriyor.

İnsana doğumdan önceki varoluşunda bahşedilen bu görüşünden bütün ömrü boyunca bir özlem kalmaktadır. O, içinden çıktığı kökenine geri dönmeğe çaba harcamaktadır. Bundan şehvânî hırsın tutsaklığından kendini kurtarması için gereken gücü alıyor ve nesnelerin görülmesinde, bu dünyevî varlığında bile bizzat idelerin görülmesine ulaşmağa çalışıyor.

Düpedüz burada güzel olan, bir önem kazanıyor. Eflâtun bunun üzerine "Phaidros" diyalogunda şöyle diyor: "Bir kimse güzelliği burada görürse ve bu arada gerçek olanı anımsarsa, o kanatlarla donatılır ve böylece kanatlı olarak yükseklere çıkmak özlemini içinde duyar, ama bunu başaramaz. Bunun için bir kuş gibi yukarıya bakar ve aşağıda olanı ihmâl eder. Bunun üzerine o kaçık diye suçlanır, ama bu vecdlerin en iyisidir. O'nun her insan ruhunun kökeninde gerçek varlığı (Tanrı) doğurmaktadır. Yine de her ruh için nesnelerden hareket ederek bunu anımsaması kolay değildir. Ne o zamanlar orada sadece kısa bir süre bakanlar, ne de aşağıya düşerek bu esnâda kazâya uğrayanlar ve şimdi artık kuşku uyandırıcı bir çevrede haksızlığa yönelenler ve orada gördükleri kutsal olanı unutanlar için bu gerçek varlığı görmeleri kolay olmaz. Sadece az sayıdaki ruh için yeterli bir anımsama mevcuttur, ama bunlar orada gördüklerine benzer bir şeyi görürlerse kendilerinden geçerler ve kendilerine hâkim olamazlar."

İnsanın dünyevî bir hayatta özlü olanın saf görülmesine ulaşabileceği vecdin yolu, Eflâtun için felsefe yapmaktır. Bu sebeple o felsefe üzerine, Tanrıların insan nesline bahşettiği ya da bahşedeceği daha büyük bir armağan ve nimet düşünemez. O aşk'ın ide olarak en yüksek olgunluğudur. İnsanı günlük kişisel varlığından zorla alıp dışarıya çıkarmak ve onu yukarıya idelere sürükleyip götürmek sûretiyle bu vecd (felsefenin vecdi) kuşkusuz bir deliliğe benzer, ama Eflâtun bu tür delilik için, o, her türlü aklı başında anlaşılırlıktan daha görkemlidir demektedir, çünkü temkinli düşünüşün kökeni insanın içindedir, buna karşı ideye yönelik deliliğin (felsefe) kökeni Tanrıların bir eseridir. Evet, Eflâtun sonunda Eros'un kendinin mahiyeti itibariyle filozof olduğunu iddia etmektedir, çünkü felsefe demek, bilgeliğe yönelik aşk demektir, ama bilgelik ise en güzel şeylere dahildir. Eğer güzelin peşinden giden Eros ise, bu takdirde düpedüz bilgelik (hikmet) özlü bir konu olmalıdır. Bu yüzden Eros zorunlu olarak bilgeliği sevendir ve bunun anlamı da felsefe yapmak demektir. Böylece Eflâtun'un "Devlet"de belirttiği gibi, filozof için şu nokta geçerlidir: "Doğası itibariyle o, kalıcı varlığa yönelik çaba harcar, var zannedilen birçok tek tek şeylerde kalamaz. En doğrusu daha ileriye gider ve cesaretini yitirmez, her şeyin gerçek doğasını kavrayıncaya kadar Eros'dan vazgeçmez... Eğer gerçek var olana bir kere yaklaşmışsa ve onunla birleşmişse, aklı ve gerçeği doğurmuşsa, bu takdirde bilgiye ulaşmış demektir. Bundan sonra gerçeğe uygun yaşar, güçlenir ve sancılarından kendini kurtarır." Buna göre sonunda 'plâtonik aşk' söz konusu olur. O felsefe yapanın tutkusudur ve o olmaksızın ebedî olanı gerçekten arayış diye bir şey mevcut olamaz. Rousseau, 'Eflâtun'un felsefesi âşıklar için gerçek felsefedir' dediğinde haklıydı, diyebiliriz.

Aristo ya da dünya adamı olarak filozof

Aristo, Eflâtun'un yanı sıra Grek filozofları arasında en büyük olandır; ünlü filolog Wilamowitz'in belirttiği üzere, o skolâstiğin kendisine hayran olduğu ve felsefe bilimine talip olanların lânetledikleri adamdır; bu adaylar onun sistemini o kuru el kitaplarından belleklerine nakşetmek zorunda kalanlardır. Buna göre Aristo M.Ö. 384'te ya da 383'te Stageira'da doğdu. Bu sebeple Stageiralı diye adlandırılır. Bu aşağı yukarı Schelling'i Leonberger, Nietzsche'yi de Röckener diye ve Fichte'yi Rammenauer diye isimlendirmeye benzer, yani Berlin'de büyük Rammenauer Alman ulusuna yönelik ünlü konuşmalarını yaptı demek gerekir. Aristo'ya gelince, şunu belirtelim ki, onun Stegeiralı olması elbette önemsiz değildir. Bu kent, bu filozofundan başka dikkate değer hiçbir şey ortaya koyamamıştır, ama Stageira Trakya'da herhangi bir yerdedir. Eyalet olarak uzaktır ve buna göre Aristo büyük öğretmeni Eflâtun'dan sonra gelen Atinalı bir vatandaş değil, tersine bir taşralıdır.

O, Eflâtun'dan aristokrat bir aileye dahil olmamakla da ayrılır, ama yine de herhangi biri değildir, tersine iyi bir vatandaşın her şeye rağmen Makedonya kralının özel hâkimi unvanını alan birinin evlâdı olarak dünyaya gelmiştir. Aristo'nun, babasının mesleğini üstleneceği ve eczacılık sanatının

icrâsının, antik çağın güvenilir kaynaklarından bize intikâl ettiğine göre 'hap yuvarlamak' diye adlandırılan mesleğe gireceği akla en yakın olan ihtimaldir. Fakat Aristo tercihen Atina'ya gitmek ister, daha önce orada ne yapması gerektiği kâhinden sorulur ve verilen cevap felsefe öğrenimi görmesi gerektiği yolundadır. Eğer bu kehânet başka türlü bir geleceği bildirseydi, Batı'nın fikir tarihinin ne biçim bir gelişme göstereceğini kimse bilemez.

Babası varlıklı bir kişi olarak oğlunu öğrenimi için eksiksiz donatır. Aristo üstelik hayatı boyunca rahat bir yaşayışa, yeterli hizmet görmeğe, sağlam ev idaresine ve kendine iyi bakmağa, filozof olmasına rağmen, evet iyi bir bakım görmeğe değer verir. Ev yerine bir fıçıda oturmakla ünlenen, çağdaşı Diogenes ona örnek olmaktan çok uzak görünür, çünkü mutluluğa, daha sonra Aristo'nun yazdığı gibi, bu dünyanın nimetlerinden yeterli pay almak da dahildir. Kendisi hakkında söylenenlere göre şık giyinirdi ve parmaklarında yüzükler taşırdı ve saçlarının bakımını da ihmâl etmezdi gibi ifadelere rastlıyoruz. Hiç kuşkusuz bu şık giysinin içinde buna uyan gösterişli bir beden gizli değildi. O güvenilir kimse şunu ekliyor: "O incecik bacaklıydı, ufak gözlüydü ve konuşurken bir parça kekelerdi."

Demek ki bu adam, Stageira'dan Atina'ya gelerek kendini felsefeye adamaya karar verir. Bu, o zamanlar şu anlama gelmez: O felsefe gibi her şeyden uzak ve acayip bir bilimle uğraşacaktı ve boyuna bir şeyler düşünen bir melânkolik olacaktı. Felsefe Aristo'nun zamanında en doğrusu her şeyi kapsayan bir uğraş idi. Ona esasında tüm bilgiler, tüm bilimler dahildi. Birisi isterse devlet adamı, komutan, ya da eğitimci olmak istesin, onun ilkin felsefeyle uğraşması lehine olurdu.

O zamanki Atina'da bunun için beliren büyük şans Eflâtun idi. O akademisinde, Akademos'un kutsal koruluğunda kendileriyle ortaklaşa felsefe yaptıkları bir küme öğrenciyi toplamıştı. Şimdi bu topluluğun içine on yedi yaşındaki Aristo da girer ve yirmi yıl orada öğrenerek, tartışarak, ama her

şeyden önce göze çarpan bir çabayla kendini kitaplara vererek kalır. Eflâtunun ona taktığı lâkap 'okuyan' adıydı. O Eflâtun'a karşı hayranlık doluydu ve bu saygı dolu düşüncesi onun bütün ömrü boyunca sürüp gitmiştir. Daha sonraki yıllarda Eflâtun'un, kötülerin onu hiçbir zaman övmemeleri gerektiği bir adam, dahası bir Tanrı olduğunu söylemiştir.

Aristo gibi bu kadar yetenekli bir kafanın elbette kendi düşüncelerine ebediyen ulaşmaması ve yaşlanan Eflâtun'un öğrettiği her şeyle bağdaşımlı olması mümkün değildi. Eflâtun bunu ufak bir özveriyle görür ve der ki: "Aristo bana, yavru tayların analarına çifte atmaları gibi, çifte savurdu."

Açıkça bir çatışma muhakkak ki Eflâtun'un ölümünden sonra patlak verir; Aristo değil de, bir başkası, önemsiz biri, akademinin yeni başkanı olarak atanır. Aristo'nun buna canı sıkılır, kenti terk eder ve felsefeye Eflâtun'un demek istediği anlamda yürekten bağlı olan ve felsefi tutumunu ölümünde de koruyan bir küçük Asyalı prensin yanına sığınır; çünkü bu prens, ülkesi İranlıların istilâsına uğradığında ve çarmıha gerilerek ölüme mahkûm edildiğinde, hapishaneden arkadaşlarına gönderdiği bir haberde, felsefenin haysiyetsiz saydığı hiçbir şeyi hayatının sonuna kadar yapmadığını bildirmiştir. Fakat bu arada Aristo bu prensin başkentini terk etmiştir. O şimdi hayatının ikinci önemli rastlantısıyla karşılaşır. Atina'da en büyük filozofla buluştuğu hâlde, şimdi Makedonya'da çağının en büyük askerî ve politik dehâsı olan Büyük İskender'le karşılaşır. O, daha o zamanlar, elbette Büyük İskender olmamıştır, 13 yaşında mürebbîsi olur. Filozofun pedagoji sanatının gelecekteki bir devlet adamının ve komutanın gelişmesi üzerinde ne gibi bir etki yaptığını hemen hemen hiç bilmiyoruz, ama yine de birkaç yıl için, gücün ve dehânın en yüksek belirginliğiyle yan yana yaşadığını tasavvur etmek, insana acayip bir duygu verir. Gelecekteki dünya fatihi ile evrensel anlamda mânevî evreni fetheden adamın yan yanalığıdır bu. Aristo'nun icrâ ettiği memûriyet tamamen tehlikesizdir, denemezdi. Krallığının prens mürebbîsi

olarak Aristo'dan sonra gelen kişi ya haklı, ya da haksız olarak —bunu artık doğru tespit etmek mümkün değildir— suikastçı diye tutuklanır ve bitlenmiş olarak, her türlü bakımdan uzak bırakılarak bir demir kafesin içinde, ülkede dolaştırılır ve sonunda aslanlara yem diye atılır. Antik çağın dedikodu hastalığı, bu üzüntü verici olayı vesile yaparak Aristo'nun İskender'i zehirlemeye giriştiği yolunda onu suçlamıştır. Bunun olasılıkla hiçbir doğru yanı yoktur, ama bu doğru da olsa, bunun sonuçları filozofu ilgilendirmeyecekti, o bu arada kral sarayını terk etmiş ve serbest kent olan Atina'ya geri dönmüştü.

Artık burada çevresinde bir miktar öğrenci toplar. Onlar bir sütunlu holde buluşurlar ve aşağı yukarı gezinerek tartışırlar. Atinalılar bunu dikkate değer bulurlar; Aristo'ya ve onun taraftarlarına 'gezinenler' diye ad takarlar. Felsefe tarihi buna katılmıştır ve Aristo'nun ekolünü "Peripatetiker" diye adlandırmıştır. Bu, kulağa hoş gelen bir takma isimdir; ama gerçekte 'aşağı yukarı gezinen' demektir.

Bugün alışılageldiği üzere öğrenciler özellikle üstatlarının acayipliklerine dikkat ederler. Nitekim onlar onda bazı garip özellikler keşfederler. Öğrenciler öğretmenlerini, âdet üzere müziplikle o özellikle uyuduğunda gözlemlerler ve onun her keresinde sıcak yağla dolu bir tulumu midesinin üzerine koyduğunu görerek buna şaşarlar. Olasılıkla Aristo'nun buna ihtiyacı vardı, çünkü bize intikâl eden söylence doğru ise, Aristo bir mide rahatsızlığından ölmüştür. Öğrenciler üstadın hangi metoda göre uykusunu kısalttığını ve elden geldiğince çabucak kendini uyanıklık ve düşünür hâle geçirdiğini görerek, buna daha da şaşarak bu durumu garip karşılarlar. Anlattıklarına göre, o yatağında, demirden bir bilyeyi eline almaktadır, onun altına bir kâse konmuştur. Eğer uykusu esnasında bilye kabın içine düşerse, bunun gürültüsüyle yerinden sıçrayarak uyanacak ve böylece felsefeyle uğraşısını sürdürecektir.

Bu gibi anekdotlarda öğrencilerin etkisi hiçbir zaman eksilmez. Bunun tam aksine Aristo onları kendi araştırmaların-

da sıkı bir işbirliğine çağırır ve böylece burada Batı'nın fikir tarihinde ilk kez örgütlendirilmiş bir bilginler topluluğu oluşur. Bu akademik barış elbette uzun sürmez. İskender'in ölümüyle Atina'da da politik durum ve şartlar değişir. Kent Makedonya'nın nüfûzundan kurtulur ve onlarla işbirliği yapan bir kimse, düşmanla işbirliğinde bulunmanın suçuna duçar olur. Aristo'yu politik suçlarından dolayı açıkça suçlamak için, onu itham eden deliller tabiatıyla yetersiz kalır. Onda bir kusur bulmak için başka bir sebep aranır. Tanrılara dil uzattığı suçu ile itham edilir; ama Aristo suçlamalardan kaçarak kurtulur; menkıbeye göre Sokrates'te olduğu gibi Atinalıların, felsefeye karşı ikinci kez günah işlemelerine engel olmak için kaçtığını Aristo alaylı bir tavırla belirtmiştir. Sürgüne gider ve orada bundan kısa bir süre sonra köleleri ve metreslerini de içine alan ve özen gösterdiği bir vasiyatname bırakarak 63 yaşında ölür. İşte bu anlattıklarımız büyük filozofun hayatıdır. Onun başına gelenleri tek tek düşünürsek, çeşitli yer değiştirmeler, prens saraylarında kişiyi zihnen dağıtan faaliyeti, çok farklı türden öğretim yükümlükleri, tehlikelere atılmalar ve düşmanlıklar arasmda felsefe meselelerinde nasıl dingin bir çalışmaya kavuşabildiğine şaşarız. Yine de antik filozofların arasmda sürekli ve sevinç içinde çalıştığına dair güçlü bir izlenimi, bizde ondan başka bir ikinci filozof uyandırmamaktadır. Kendi kendiyle ve kişisel kaderiyle ilgilenmeksizin, o kendini büsbütün nesnelere ve onların araştırılmasına vermiştir. Ona karşı uydurulan bir iftirâyı duyduğunda 'eğer zihnin kendi uğraşısında ise, bana kamçı darbeleri de indirilebilir' demesi karakteristiktir. Şu hâlde o kendine bakmıyor, ama bunun yerine dünyaya bakıyor. Bunun için şöyle denebilir: O, düpedüz bilgin olarak bir dünya adamıdır. Onun bütün ilgisi dünyanın olaylarının çokluğu içindeki realitesine yöneliktir. Hayvanları dış görünüşlerinde ve davranışlarında, yıldızları, devlet şekillerini, şiir sanatını, belâgati incelemektedir, ama her şeyden önce insanı sormaktadır: O nasıl düşünür, davranır ve nasıl düşünmelidir ve davranmalıdır? Fakat bütün bunlar sırf bir bilgiçlik taslamanın

yüzeyinde kalmıyor. Her şeyden önce Aristo filozoftur ve bu demektir ki o nesnelerin mahiyetini sormaktadır ve sonunda bütün reel olanın temeli nedir, o neden doğar ve nereye gider? Bunu öğrenmek istemektedir.

Araştırmalarının sonucu olarak Aristo hacimli bir eser bırakır. Eskiçağın güvenilir bir adamı bunların 400 cild olduğunu söylemektedir. Bir diğeri 1000 cild olduğunu belirtmektedir ve bir üçüncüsü, gerçek bir bilgin Aristo'nun yazdığı satırları saymak zahmetine girişir ve bunun sonucunda 445270 gibi müthiş bir toplam bulur. Bu büyük eseriyle Aristo Batı biliminin kurucusu olur.

Fakat onun tarafından tabiat bilimleri yazılarında not ettiği sonuçlara bakarak onlara elbette çok doğrudur denemez. Bunların çoğu eskimiştir. Aristo çok büyük bir özenle öğrencileriyle birlikte, hayvanlar üzerine bilinenleri ve onları inceden inceye bir araştırma yaparak tespit ettiklerini, onların hangi kısımlardan oluştuğunu, nasıl yürüdüklerini, nasıl ürediklerini ve hangi hastalıklara tutulduklarını, bütün bunların hepsini bir araya getirmiştir. Fakat bu arada ekseriya acayip tespitlere ulaşmaktadır. Yeryüzünde ilk doğumda çamur ve kumdan hayvanların var oldukları ve farelerin sırf tuzu yalıyarak gebe kaldıklarını ve kekliklerin insanların çıkardıkları solukla döllenebildiklerini ileri sürmektedir.

Aristo, insana döner dönmez ve onu anatomik bakımdan tahkik ettiğinde, bazı acayip şeyler de tespit etmektedir. Beynin bir yan organ oluşu, buna karşı zihnin kan için sadece soğutucu olması bunlardandır; çünkü o sıcaklığı azaltmakta ve yüreğin harekete geçen duygularını yatıştırmaktadır, ama bütün bu acayipliklerin arasında bir büyük ve gelecek zaman için semereli fikir ortaya çıkıyor: Canlı olan kısımların bir yığın, ya da sırf bir makine gibi kavranmasının hatâlı olacağına dair görüşü... Canlı olan bir şey bir organizmadır. O, kısımlarına anlam kazandıran bir bütündür, demiştir.

Aristo'nun araştırmaları hayatın dışında dünyanın bütünlüğüne yönelmiştir. Göğe, yıldızlara ve dünyaya dönüktür,

ama bütün bunlardan daha önemlisi onun tabiatın mahiyetini esas itibariyle kavrama denemesidir. O burada daha sonraki dönemin bilimini kesinkes etkileyen keşiflere ulaşmaktadır. Aristo burada organizmanın mahiyeti üzerine incelemeleri ile bağlantı kurmaktadır. Organizma kendine özgü bir bütün olarak bir hedefe ve amaca sahip olmakla bir arada tutulur ve yönetilir; ama bu hedef ve amaç ona dışmdan verilmez, tersine o onu başlangıçtan beri içinde taşır, ama acaba organizmanın hedefi ve amacı neden ibarettir? Bu, onun kendini imkânlarının tüm alanı içinde gerçekleştirmeye çaba harcamaktan başka bir şey değildir. Örneğin, bir bitkinin mahiyeti onun bitki olmaya ilişkin imkânlarının alanını gerçekleştirmeye çaba harcamasında içkindir ve buna göre tohumda, çiçekte ve meyvede bunu olgunluğa kavuşturmak istemesinden ibarettir. Bunun için Aristo, 'Entelechie' kavramını ortaya atmıştır. O bununla şunu söylemek istemektedir: "Her canlı yaratık amaç ve hedefini kendi içinde taşır ve bu onun için, iç hedefe yönelik oluşu dolayısıyle gelişir."

Tek tek organizmada kendini açığa vuran şeyi Aristo bütün tabiat tasavvuruna aktarmaktadır. Var olan her şey yaratışının yönlendirdiği imkânlarının zenginliği ile kendini gerçekleştirmeye çaba göstermektedir. Bütün dünya kendi yetkinliğine ulaşmağa çalışmaktadır. Tabiatın canlılığının ve güzelliğinin gizi buradadır. Dünya içinde egemen olan şey yetkinliğe götüren itici güçtür; tabiat, hattâ denebilir ki, bu itici güçten başkası değildir. O kendi kendini gerçekleştirişin ve benini yetkinleştirişin muazzam bir olayıdır. Bu evrensel Teleologie, Aristo'nun dünya tasavvurunda önemli ana fikirdir.

Bu tam anlamıyla insan için geçerlidir, çünkü Aristo şimdi Grek ruhunu daha önce uzun bir süre uğraştırmış olan soruyu ele almaktadır. Bu soru insanın özel ve resmî hayatında nasıl davranması gerektiği ve insanın dünyadaki varlığında söz konusu olan şeyin ne olduğudur; burada da buna şöyle cevap veriyor: Tabiatın bütününde olduğu gibi, her şey kendini bu yetkinleştirmeğe ilişkindir. İnsanı da tıpkı diğer tüm

canlıları olduğu üzere, kökensel bir çaba belirginleştirmektedir. Onun için iyinin ne olduğuna ve bu yüzden onun kendinde mutluluğu görmesine dair bir çaba harcayıştır bu, ama insan için gerçekten iyi olan nedir? Onun gerçek nimeti acaba nedir? Aristo buna şöyle cevap veriyor: Onun mahiyeti, özü itibariyle o neyse, onu olabildiğince gerçekleştirmesi ve olgunluğa kavuşturması söz konusudur. İnsan gerçekte insan olmalıdır; bu onun kendine özgü misyonudur. Bu fikriyle Aristo kendine 'neysen o ol' şiarını (düsturunu) kural olarak alan hümanizmin babası olur. Böyle bir ahlâk elbette, insanın esasmda doğru yerini aldığı ve onun dünyanın bütünlüğünün yamasız olarak katıldığının bilincinde olduğu bir çağda mümkün olur. Antik çağın sona ermesi ve Hıristiyanlığın başlaması ile derine uzanan bir yitmişlik bilinci, insanlığın üzerine çökünce, durum değişir. Buna karşı Aristo hâlâ şöyle diyebilir: İnsan kendi özüne göre iyidir. Bu sebeple onun ahlâki ödevi, özünün başlangıçtaki iyiliğini gerçekleştirmekten ibarettir. Bu belirleme muhakkak ki biçimseldir, çünkü insanın mahiyeti itibariyle ne olduğu ve buna göre ne olması gerektiği sorusu ortaya çıkıyor. Bunu kavrayabilmek için Aristo insanı hayvandan farklı oluşuna göre mütalâ etmektedir. O bunda şu sonuca varmaktadır: İnsanı hayvan karşısında seçkinleştiren niteliği onun ruhu, aklı ve logosudur (kelâm). Şimdi Aristo sözünü şöyle bağlıyor: Hiçbir anlamsız şeye girişemeyen tabiat, diğer canlılardan başka olarak değil mi ki insanı da oluşturmuştur, o hâlde bunu, gerçekleşebilecek olan biricik şeyinin, yâni Geist'ının (ruhunun) aklının veya logosunun, insanın içinde gerçekleşmesi için böyle düzenlemiştir. Buna insanın kişisel varlığının anlamı onun kendine özgü olan aklının melekesini olgunlaştırması ve o ne ise gerçekte o olması, yani akıllı bir canlı varlık olması dahildir. Aristo, Logos'da insanın gerçek mahiyetini gördüğünden, o bu Logos'un araştırılıp bulunması için hiç durmadan çaba harcamaktadır ki bu, bizi hiç şaşırtmamalıdır. Aristo'yu Batı mantığının babası yapan herhangi bir bilimsel çıkarın rastlantısı değildir, tersine onun şunu keşfetmesi ol-

gusudur: İnsanın logos'u, kendine özgü mahiyetini doğru tarzda gerçekleştirmesidir ve bu sebepten onun bu logos üzerine bilgi sahibi olması önemlidir, ama logos'un (ezelî tanrısal kuvvet) sırf mütalâ edilişi ile insanın mahiyeti yeterli derecede belirlenmiş olmaz. En doğrusu Aristo'nun logos denilince neyi anladığı daha yakinen kavranmalıdır. Bunun cevabı sadece Greklerin insan ve dünya denilince ne anladıklarından çıkarılabilir. Logos Grekler için nesneleri tanımak ve onları görülür kılmak, dünyayı açmak yeteneğidir. Eğer Aristo şöyle derse: "İnsan logos'a sahip olan varlıktır". Bu demektir ki onun misyonu dünyayı tanımasıdır. Buna göre onun yeniçağ düşüncesindekinin aksine dünyaya egemen olması değildir. Aristo ve Grek düşünüşü, esas itibariyle insan varlığının anlamı dünyayı tanımaktır. Buradan bakılarak Aristo'nun en yüksek insanı, hayat biçiminin, davranışın değil, tanımanın biçimi iddiası bu bilginin haddini bilmemesi sayılmamalı, tersine onun insan üzerine nüfûz edici bir kafa yormasının sonucu diye görülmelidir. Bütün insanî imkânların üzerinde eninde sonunda bu sağgörü bulunmaktadır. Eğer şimdiki zamanımız bilimin ve katıksız tanımanın son derece takdirî diye bir şey biliyorsa, o bunu tamamı ile Aristo'nun düşüncesinin etkisini bugüne kadar sürdürmesine borçludur. Tanımanın üstünlüğü estetik davranışının alanında da kendini açığa vurur. Burada da egemenliğini kabul ettirmesi akla uygun düşer. Tutkularla kendini körü körüne harekete geçiren bir davranış ahlâki değildir, tersine insanın temkinli düşünceyle ve aklıyla tüm kişisel varlığını şekillendirdiği davranış, ahlâklı bir davranıştır. Aristo son derece tutkulu bir halkın evlâdı olarak diyor ki, bu da insanın kendi kendini yok etmeyişinin garantisini sağlamaktadır.

Sadece sağgörü doğru ölçüyü verir. Bununla birlikte insanın, davranışının ve nesnelerin tanınması uğruna duyulan endişe ve ihtimamında Aristo'nun çabası daha hedefine ulaşmamaktadır. O filozof olarak sonunda şu soruyu sormaktadır: O derece müsrif bir zenginliğin içinde gözlerimizin önünde açılan şeyi temellendiren nedir? İnsan ve dünyanın

gerçek kökeni nerededir? Böylece Aristo Grek ruhunun, felsefenin konusu yapmaya başladığı meseleye değinmektedir: Bu arada onun realitenin alanlarında, her yerde keşfettiği şu ana niteliği önemlidir: Sürekli çaba. Dünyaya içinden egemen olan ve onu yönelten o büyük ve kapsamlı hareket aslında nereden gelmektedir? Dünyayı bu kesintisiz hareketliliğinde tutan şey nedir? Bir ilk harekete geçirici mevcut olmalı değil midir ki ondan tüm hareketler başlamış olsun, diye Aristo belirmektedir. Nitekim dünyanın temelinin bir ilk hareket ettiricide olduğu şeklinde düşünülmesi gerekir diye cevap veriyor. Aksi hâlde o kendi bu hareketi nereden alıyor, diye sormak mecbûriyetinde kalacağız ve bir ilk hareket ettiren diye bir şey mevcut olmayacaktır.

Bu ilk hareket ettirilemeyen hareket ettirici, onun tarafından neyin meydana getirildiğine dikkat edilirse, daha doğru olarak kavranır. Bu kesintisiz bir çabadır, ama böyle bir çaba ne sâyesinde meydana getiriliyor? Besbelli kendine çaba harcanan şey tarafından; tıpkı aşkın sevilen cisim, şey tarafından sağlanışı gibi. Şu hâlde bu tarzda ilk harekete geçiriciyi düşünmek gerekiyor diyor. Aristo buna daha başka belirlemelerden bir miktar daha eklemektedir. Dünyanın içindeki tüm çaba benliğin gerçekleştirilmesine yönelir. Buna göre reel olanın en reel, yani saf realite olması icap eder. Dünyadaki bütün sarfedilen gayretler yetkinleşmeye yöneliktir. Buna göre son hedef en yetkin olan nedir? Aristo şöyle cevap veriyor: Tanrılık. Demek ki realitenin o ana niteliği gerçekleştirmeye ve yetkinliğe yönelik sürekli itiş ondan doğmakta ve onda temellendirilmektedir. Tabiattan olan herşey, içinde tanrısal olan bir şey taşır.

Nesnelerin bu ayık bilgininde, yani Aristo'da da son söz dünya değildir, tersine Tanrıdır. Elbette dünyayı dışından yaratan Hıristiyanlığın anladığı yaratıcı Tanrı değildir onun demek istediği, tersine dünyada içkin olan ve onun çabasının son hedefi bulunan bir tanrılıktır. Hıristiyanlığın Tanrı kavramına olan bu uzaklığını Luther, belirgin olarak sezmiş ve

Aristo'yu bu yüzden bir masal şairi ve küflü bir filozof diye adlandırmıştır; ama Aristo, Tanrı düşüncesinde Ortaçağ Hıristiyan felsefesinin kendine rücû edişini ve hattâ onu zaman zaman tabiî olanın alanında İsa'nın yol açıcısı diye görmesini anlaşılır kılan bir yönde yürümüştür. O sorusunu sürdürerek son hedef olan tanrılığın daha doğru olarak nasıl düşünüleceğini belirtmektedir. İnsanın yetkin olmayan tarzında olduğu şeyin, ama onun yine de denilebilir ki, dünyadaki en yüksek varlık oluşu karşısında yetkin hâldeki tanrılık (ülûhiyet) logos akıl olmalıdır. Böylece Aristo açıkça Tanrı *Geist*'tır (ruh, akıl) ya da ruhu (aklı) bile aşandır demektedir.

Fakat tanrılık (Tanrı) düşünen bir ruh ise ve onun mahiyeti tanımakta içkin ise, onun neyi tanıdığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu, dünya değildir, çünkü aksi hâlde son hedef yine objesine, dünyaya tâbî olacaktır ve böylece artık son hedef olmayacaktır; ama tanrılık (Tanrı) dünyayı tanımazsa, onun tanımasına konu olan nedir? Aristo şöyle cevap veriyor: Kendi kendinden başkası değil, Tanrılık Tanrının saf düşüncesidir, onun kendi mahiyetinin bir tür kontemplatif (dalınçsal) görünüşüdür. Bu sağgörü ile reel olanın kökeni üzerine Grek düşünüşü en yüksek tepe noktasına erişmiştir.

Böylece Aristo'nun, kendini dünyaya veren bu ayık adamın düşüncesi, sonunda bir dînî kökene kavuşmuştur. O hayatın sonunda ve reel olanın tanınmasına yönelik kesintisiz çabasma bakarak şu acayip sözleri sarfetmiştir: "Ben ne kadar çok kendi kendimin üzerine yansıtılarsam ve yalnız isem, o denli çok esatiri seven biri olurum." Dünyayı yeterli derecede inceleyen bir kimse sonunda tanrılığı bilmekle yetinmelidir, ama bu Aristo'ya göre her insanın ödevidir. Ahlâk kitabının sonunda şöyle belirtiyor: "İnsan insanî olanı, ölümlü olan sadece ölümlü olanı düşünmelidir," diyenlerin uyarısına kulak asılmamalıdır, biz en doğrusu mümkün olduğu ölçüde ölümsüz olmaya çaba harcamalıyız."

Epikür ve Zenon ya da yükümsüz mutluluk ve mutsuz yüküm

Epikür ve Zenon, Grek felsefesinin son döneminin bu iki düşünürü, Epiküryen ve stoik dünya görüşünün kurucuları olarak birbirlerinin karşıt kutuplarıdır; ya da bir grotesk Almanca ifadeyle belirtirsek diyebiliriz ki, taban tabana karşıt iki simâdır. Bunun anlamı ayakları birbirine karşı olan zeminin üzerinde bulunur demektir. Bu yüzden kafalar da birbirine aykırı şeyler düşünmektedir. Onlar sadece bir noktada birleşirler: Sona eren Yunanlılığın dönemi için olduğu üzere, sırf bir felsefi bilgi ortaya koymak onlar için söz konusu değildir; tersine insanın, özellikle filozofun giderek kuşku götürücü olmaya başlayan bir dünyadaki yerini bulması önemlidir, ama bu sorunun içinde düpedüz her ikisi de birbirine aykırı sonuçlara varmışlardır.

İlkin Epikür'ü ele alırsak, diyebiliriz ki, o antik çağın en çok hor görülen filozoflarından biridir. Yemek ve içmekten haddinden çok zevk aldığı söylenir. Midesinin aşırı doldurulması yüzünden, her gün birkaç kez kusmak zorunda kalırdı. Esas itibariyle ruhunun gücünü geceleri içki meclislerinde tüketirdi. Üstelik aşkın verdiği zevke de fazla düşkün oluşu kınanmıştır. birkaç fragmanında içkin olan heterler ile (kültürlü Grek fahi-

şeleri) sık sık mektuplar teâtî eder ve onlar da bu kadınlara baştan çıkarıcı yenilikleri eleştirilirdi. Onun böyle kadınlardan biriyle yaşaması özellikle verilir. Erkek kardeşine çöpçatanlık da yapması onun için keza kötü bir nottur. Bunun dışında kötü niyeti olan bir hasmı, bir düzüne açık-saçık mektubu onun yazdığını iddia etmiştir. Bütün bu münasebetsizlikler yüzünden ciddi bir öğrenimi ihmâl etmiştir. Kısacası: Epikür'e hiçbir iyi nitelik izâfe etmemektedir. Son derece ahlâklı bir Romalı revâkiyuncu (Stoik düşünür) olan Epiktet onu bir kalemde 'sefih' diye nitelendirmektedir. Daha sonrakiler ondan ve ekolünden 'epikürcü domuzlar' diye söz etmektedirler.

Üstatlarının bu tasavvuruna karşı elbet öğrencileri, kezâ sonraki müridleri de karşı çıkmaktadırlar. Epikür'ün nefsanî zevklerden özveride bulunuşu övülmektedir, ama bunun dışında su ile yetinilmişti demektedirler. Kıtlık zamanlarında basit ucuz fasulye yemekleri yenmiştir. Öğrencilerinden biri şöyle yazıyor: Eğer Epikür'ün hayatını diğer insanlarınkiyle karşılaştırırsak, onunkisini azla yetinmesini ve uysallığı bakımından bir efsane diye adlandırmak mümkündür. Şehvet karşısında da Epikür onun sözlerine göre çekingendir: Ona göre aşkın sağladığı zevk hiçbir yarar getirmez, eğer o zarar vermezse, bundan sevinç duyulmalıdır. Daha sonra bu filozof vasiyetnâmesinin buna tanıklık ettiği üzere, ailesi ve dostları ile onlara yardım amacıyla ilgilenmekteydi. Kölelerine karşı da insancıl davranmıştır. Onlar felsefi tartışmalara onun izniyle katılabiliyorlardı, vasiyetnâmesinde âzât edilmelerini istemiştir. Bunun dışında bilimsel incelemelerine gelince, Epikür ondört yaşındayken felsefe ile ilgilendiğini ve bu tutumunu ömrü boyunca yitirmediğini belirtmiştir. Onun vedâ mektubu bunu etkili bir ifade ile dile getirmektedir. Son derece övülen ömrünün bir gününü bir kez daha kutlayarak ve aynı zamanda onu sona erdirerek, şunu da yazıyorum: "İdrara çıkmak zorluğu ve hemoreid sancıları o derece ızdırap verici olarak ortaya çıktı ki, bunun daha yüksek derecesini artık düşünemiyorum, ama bütün bunlara ruhumdaki sevinçle, felsefi konuşmalarımızı anımsayarak direniyorum."

Her ikisinin de, gerek suçlamaların, gerekse haklı kılışların ortaklaşa bir arka plânı vardır. Bunlar Epikür'ün çağının bunalımını nasıl yenmek istediğini göstermektedir. İnsanın Grek uygarlığının son döneminde kişisel varlığının anlamı üzerine ortaya çıkan çaresizlik ve kararsızlığın karşısında, Epikür insan hayatının önemli yanı olarak mutluluğu görmektedir, ama mutluluk için her şeyden önce acıdan kaçınmak gerekmektedir. Bunun olumlu yüzü zevk alış demektedir. Bu sebepten Epikür şöyle diyebilmektedir: Haz, mutlu bir hayatın köken ve hedefidir. Zevk, her ne kadar Epikür onu hor görmemekte ise de elbette sadece kaba şehvânî bir duygu şeklinde alınmamalıdır. Zevk en doğrusu her şeyden önce ruhun ince vecdine yönelir. Konuşma, müzik dinleme sanatı, sanat eserlerini seyretmek ve özellikle felsefeyle uğraşmak bunların arasındadır. Gerçek haz ve gerçek mutluluk Epikür için ruhen dingin bir îtidâlli yaşamadan ibarettir, ama buna ancak tutkular susturulursa ulaşılır, ona kavuşabilmek için korkuyu, hırsı ve acıyı, ruhun bütün bu kasırgalarını bastırmak gereklidir. Biz eğer bu yatıştırmayı başarırsak, ruhumuzdaki bütün tedirginlik silinir. Felsefenin yüksek ödevi budur. O burada Epikür'ün anladığı şey olur: Hayat pratiği hâline gelir. Her hangi bir tutkuyu şifâya kavuşturmayan ruhun içindeki tutkuları kovamayan bir filozofun konuşması boştur, ama bir kere buna ulaşılırsa, bu takdirde gerçek felsefi tutum ortaya çıkar. Bu, ruhun sarsılmazlığıdır, ruhun rüzgârlarının dinmesi ve durgunluk hâli; denizin sessizliği kendini gösterir.

Pekiyi acaba felsefe bu derece 'ruhun etkili ilâcı' olmayı nasıl başarabilmektedir? Şu sâyede, o tutkuların alanından dışarıya çıkar ve aklın alanına girer, ama bununla zevkin alanını terk etmez. Bunun tersine aklm içinden onun için en yüksek olan şey doğar; kişi aynı zamanda akla uygun yaşamaksızın hazla yaşayamaz ve bunun aksi de doğrudur; zevkle yaşamadan da makûl olunamaz. Böylece felsefe sağgörü ve hayat pratiği olarak anlaşılınca, insanî varlığın tepe noktası olur; sadece açık bir düşünüş bize sevinç dolu bir hayat pratiği olarak anlaşılınca, insanî varlığın tepe noktası olur; sade-

ce açık bir düşünüş bize sevinç dolu bir hayat sağlar. Aklımız en yüksek nimetimizdir. Eğer ruhun barışını bozacak olan her şey yenilmişse, bu takdirde o filozof Epikür'ün anlamında azla yetinme içinde yaşar, ruhun mutlu bir hürriyetine kavuşur, çünkü azla yetinmenin en güzel meyvesi hürriyettir; ama onu insan, çevresinden bağımsız olarak kazanır. Bu sebeple Epikürcülerin parolası şudur: 'gizlilikte yaşa', eğer bu başarılırsa, bu takdirde felsefe yapan insanlar arasmda bir Tanrı gibi varlığını sürdürür.

Özel olana geri dönüşle filozof kamu hayatının gerektirdiklerinden, özellikle politik hayatın şartlarından olabildiğince kendini kurtarır. Zenginlik, şeref ve nüfûz onun için baştan çıkarıcı olamazlar. Dünyanın o büyük gidişatıyla ilgilenemez hâle gelir. Resmi yükümlerden elinden geldiğince kaçınır. Bütün bunlar insanın ruhunda karışıklıklar çıkarır. Kişi kendini işlerin ve politikanın hapishanesinden kurtarmalıdır. Buna rağmen Epikürcü bilge bir keşiş değildir. Resmiyetin yerini dostluk alır, tıpkı Epikür'ün bunu toplantı yerinde, yani bahçesinde tatması ve daha sonra bütün Epikür taraftarlarının uyguladıkları gibi; çünkü dostluk kazanmak yeteneği her şeyden önce bilgeliğin mutluluktaki rolü gibi, her şeyin en önemlisidir. Tabiat bizi dostluk kurmamız için yaratmıştır. Başka sözlerinde daha çok ayık kafa ile konuşan Epikür bu noktada övücü sözler bulmaktadır. Ona göre dostluk dünya küresinin çevresini dansederek dolanır, o bize mutluluğa uyanmamızı duyurarak bunu yapmaktadır. Kamu hayatının dışında, filozofu makûl ruhi dinginliği içinde rahatsız edebilecek olan şey ona göre, realitenin tedirgin edici bir tarzda bütün reel olan ve keza insan üzerine zorba bir güçle egemen olduğu, o güçlü tabiat güçlerinin, ya da bir belirsiz zorunluluğun sahnesi olduğunu iddia eden dünya görüşüdür. Epikür bu yüzden, Esatir (ınitos) ve aynı zamanda daha önceki bazı filozoflar tarafından tasarlanan bu gibi endişelendirici dünya görüşüne müsaade etmemeye dikkat etmiştir. Bilgiye yönelik saf bir itici güçle değil de, bu amaçla o tabiat felsefesine dönmektedir. Bir kimseyi hayatın en önemli soruları ba-

kımından duyduğu korkudan kurtarmak, eğer o evrenin tabiatı neden ibarettir sorusunun cevabını bilmezse ve şairlerin efsanelerine göre düşündürücü tasavvurlara kapılırsa, bu mümkün olmaz. Epikür tabiatı mütalâa ederken, eski Demokrit'in atom nazariyesini kabul eder. Gerçekten reel olan, ortaya çıkan ve yok olan nesneler, son derece güçlü tabiat güçleri değildir, sayıları sonsuz ve büyüklükleri, şekilleri ve ağırlıkları birbirinden farklı, birbirleriyle birleşen ve yeniden ayrılan o görünmez ezelî parçacıklar, yalnızca atomlardır. Onlar sonsuz boş uzayda oraya buraya süzülerek uçarlar ve rastlantısal olarak bir araya gelerek nesneleri meydana getirirler. Sonsuz derecede çok olduklarından böylece sonsuz sayıdaki dünyaları da oluştururlar. Hattâ ruh özellikle ince olan atomlardan teşekkül eder. Eğer dünya böyle kavranırsa, bu takdirde o artık insanın tehlikeye marûz kaldığı oturma yeri değildir. Artık filozof onları kendi hâllerine bırakabilir ve dingin bir ruh içinde onlarla hiç ilgilenmez.

Bu düşünce Epikür tarafından daha da derinleştirilir. Filozofun kendi içinde yatan azla yetinmesini özel bir ölçüde bozabilecek olan nokta, Tanrıların öfkeleriyle ve cezalarıyla, ama iyi niyetleriyle ve ödüllendirmeleriyle insanların kişisel varlıklarına karışmalarıdır. Bu sebeple Epikür için Tanrıları realite üzerindeki iktidarlarından uzaklaştırmak çok önemlidir. Kuşkusuz o Tanrıların varolduklarını inkâr etmemektedir, ama onları insanların kişisel varlıklarının kıyısına sürmektedir. O, onlara insanlar için tehlike oluşturmayacakları bir yer ayırmaktadır, çünkü oradan dünyevî olaylara karışmak imkânına mâlik değildirler. İnsan da buna göre onlarla ilgilenmemelidir. Onlar bu özel uzletgâhlarında filozofunkine benzeyen, ama çok daha yetkin bir mutlu ömür sürmektedirler. Tanrıların yaşama biçimi daha mutlu ve daha zengin nimetlerle donamış bir hayatın düşünülemeyeceği ölçüdeki bir hayattır.

Fakat geriye sürekli tedirginliğin bir kaynağı kalıyor: Ölüm ve insan hayatının geçiciliği. Her ikisi de Grek ruhunun ana değerlerine girer. Her ikisi de antik çağın sonunda

derinleştirilmiştir. Bu sebeple Epikür ruhun huzuru uğruna, ölüm korkusunu ortadan kaldırmağa çaba harcamıştır. Ölümün mahiyeti üzerine temkinli bir düşünüşle, onun korkulacak bir şey olmadığını göstermektedir. O yakından bakılırsa bir hiçtir, çünkü hissettiğimiz şeyin bizim için realitesi vardır, ama biz ölümü duyamayız, çünkü biz varsak ölüm yoktur ve ölüm varsa, biz yokuz. Düpedüz bu sağgörü hayat sevincinin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Ölümün bir hiç olduğunu bilmek bize ölümlü olan hayatı değerli ve tadılır kılmaktadır.

Aşırı olmayan bir ruh huzuruna duyduğu aynı ilgiden dolayı, Epikür ölümsüzlük fikrini reddetmektedir. Ölümle vücudu ve ruhu oluşturan atomların bağlantısı çözülür. Birey çözülerek dağılır. İnsan bunu bir kere görürse, onda içinde Tanrıların keyfî olarak cezalandırabilecekleri, ya da ödüllendirebileceği bir ahiret korkusu ortadan kalkar. Bu takdirde denebilir ki bir geleceğin kaderi mevcut olmaz. Artık insanın sınırlı olan kişisel varlığını buradaki tüm sevinçleri tatmakta hiçbir şey engelleyemez. Fakat her şeyde bu söz konusu ise ve ruhunun temkinli düşünüşü bu sonuca götürürse, insan için felsefe yapmak zorunludur. Böylece Epikür teemmüllerini şu uyarı ile bitiriyor: "Kim genç ise felsefe ile uğraşmakta tereddüt etmemelidir ve kim yaşlıysa felsefe yapmaktan yorulmamalıdır, çünkü ruhun sağlığı ile ilgilenmek için ne bu ne de ötekisi erken ya da geçtir."

Şimdi gelelim Epikür'ün tam karşıtı olan Zenon'a. O, Epikür'ün öğretisini ve yaşama tarzını şiddetle reddeder. Onun en yüksek nimet olarak gördüğü zevk, onun için kuşku götürücüdür. Onu bazı genç ruhun yumuşamaya yol açtığı baştan çıkarıcı olarak görür. Onun yerini Zenon'a göre 'yüküm' almalıdır.

Buna uygun olarak Zenon, dış görünüşünde ciddi ve sert bir etki yapar. Artık çağın güvenilir kişileri Zenon'un acayip görünüşünü anlatımda birbirleriyle yarış ederler. Onun zayıf olduğunu belirtirler; bacaklarının, baldırlarının kalın olduğuna, ama beden yapısının güçlü olmadığına, hattâ çelimsiz bu-

lunduğuna işaret ederler. Başını daima biraz yana eğik tutardı; kısa sayılmayacak boyu dolayısiyle bu alışkanlığı özellikle göze çarpardı. Bir zeki biyografın Zenon'u böyle tasvir ettikten sonra bir mısır püskülüne benzetmesinin sebebi bilinemiyor.

Onun bu sert görünüşünde ağırbaşlı bir ruh gizlidir. Belirtildiğine göre dış görünümünde bir parça ürkütücü bir şey vardı, ama bu onun ruhen kaba olduğunu göstermezdi. Ruhunun ince telleri olduğu ve ahlâklı biri bulunduğu övülerek açıklanmıştır. Onun bu ruh inceliğinin belgesi olarak her türlü şatafattan ve her şeyden önce, bu, onun kişiliğini ilgilendirdiğinde, kaçınması gösterilir. Ahlâklı olduğunu bir ya da iki kez fâhişelerle düşüp kalkması ve bunu son kez yapması ortaya koyar. Aşkta olduğu kadar yemek ve içmekte de azla yetinir ve hareketlerinde çekingen davranırdı. Şölenlerden elinden geldiğince uzak kalmıştır. En sevdiği yemekler yeşil incir, ekmek ve baldı, buna ek olarak bir ufak kadeh şarap içer, giysisi yoksul işi görünürdü. Hattâ sonunda şu darb-ı mesel halk arasında yayılmıştır: "O, filozof Zenon'dan daha azla yetinendir." Şayet ihtiyaçlarını büsbütün yenmiş bir insanı nitelendirmek gerekirse, böyle derlerdi, ama her hâl ve şart altında bu yaşama tarzının sağlıklı olduğu anlaşılıyor. Filozof Zenon 92 yaşına ulaşmıştır. Bütün bu gülünç tuhaflığına rağmen Zenon'un mânevî havası o derece önemliydi ki, her şeyden önce genç insanlardan bir büyük kalabalık sözlerini dinlemeğe gelirdi. Hattâ Makedonya kralı, Atina'da bulunduğu sürece konuşmalarını kaçırmazdı. Bunun sonucunda Zenon eline geçirmeye çaba harcamadığı hâlde, yavaş yavaş büyük bir üne erişti. Atinalılar ona karşı o derece saygı duyuyorlardı ki, ona kentin anahtarını saklaması için vermişlerdi. Bunun dışında onun için bir altın çelenk ördüler, onuruna bir anıt diktiler ve daha hayattayken bir türbe yaptırdılar.

Bunun dışmda Zenon sadece bir rastlantıyla felsefeye yöneldi. Esasında başarılı bir tüccardı. Bir gün bir yük erguvan boyasını satamayınca, Atina'da bir kitapçının yanında kaldı ve onun bir felsefe kitabını okuduğunu gördü. Bu olay Zenon'u

felsefeye yöneltti ve bu ândan itibaren geçmiş başarısızlıklarını hayırlı şeyler diye övdü; ama felsefede çok ilerledi. Bir antik çağın güvenilir kişisi onun üzerine şunları söylemektedir: "O, olayların daima temeline inen bir çalışkan araştırıcıydı."

Zenon ve müridlerinin buluştukları yer Polygnot tarafından boyanmış olan bir sütûnlu hol idi. Bu sebepten ekolü 'stoa' adını almıştır. (Revakiyun). Bu da karakteristiktir. Zevkin havarisi Epikür toplantılarını bir bahçede yaptığı hâlde, zevkin düşmanı ve yükümün adamı Zenon, ciddi ve sert bir mimarının koruyuculuğuna sığınmıştır.

Eğer Zenon'un felsefi düşünüşünü gözümüzde canlandırmak istersek, en yakın öğrencilerinin bununla bağdaşan düşüncelerine de başvurmamız iyi olur, çünkü antik çağın güvenilir kişileri kesin bir ayırım yapmamışlardır. Buna karşı stoa ekolünün orta döneminin öyle tâbir edilen mümessillerini Panaitrosu, Poseidoniosu, aynı zamanda Roma'lı stoikleri (revâkiyun) örneğin Seneca, Epictet ve Marcus Aurelius'u bir yana bırakmak icap edecektir. İlk öğrencilerden en önemlilerinden biri ve daha önce profesyonel bir boksör olan Kleantnhes ağır düşünen bir kafaya mâlikti; geceleyin su çekerek ve hamur yoğurarak hayatta kalabilen çok yoksul biriydi, diğer yandan Chyrysipp at yarışı sporundan gelmişti ve büyük zekâsı ile seçkinleşmişti, öyle ki herkes şöyle derdi; "eğer Tanrılar felsefe yapsalardı, onlar bunu Chrysipp gibi yapacaklardı."

İlk stoikler Epikür'den farklı olmayarak içinde durulmaz hâle gelen ve tutunacak bir şey aramanın tercih edildiği, dönemin o hâl ve durumundan yola çıkıyorlardı. Bu sebepten felsefe onlarda insanın kişisel varlığı için doğrudan doğruya önem kazanmıştı. O 'yaşama sanatı olmuştu; şimdi stoikler hayatın anlamını Epikür gibi zevkte ve tadışta bulmuyorlardı, tersine kişinin kendi kendiyle bağdaşmasında görüyorlardı. Bunun ardında insanın evrende ve poliste artık güvende olmadığı ve ancak kendine îtimad edebileceği fikri gizliydi. Onun ahlâki ödevi genel bir erdemli tutum değildi, onun içinde birey olarak var olan insanın özel idesini gerçekleştir-

mesiydi. Böylece fikir tarihinde ilk kez kişilik kavramı ortaya çıkıyor ki, bu kavram, daha sonra Hıristiyan düşüncesinden geçerek her şeyden önce Goethe'nin çağında stoik etkilerle büyük bir önem kazanıyordu, ama insan kendiyle bağdaşıma nasıl ulaşabilir?

Zenon şöyle cevap veriyor: 'O tabiatla bağdaşımı yaşayarak buna ulaşır. Buna göre kişinin Ben'ini gerçekleştirişi özel bir keyfîliğin işi değildir. Bir yasaya bağlıdır, bu, insanın içindeki tabiattır, ama insanın içindeki bu tabiat dıştaki büyük tabiatla uyum hâlinde bulunur. Bir kimse kendiyle bağdaşımlı olarak davranışta bulunursa ve böylece içindeki tabiatı gerçekleştirirse, o kimse aynı zamanda evrenin kapsamlı yasalarıyla da bağdaşımlı olur; bundan stoiklerin (revakiyuncuların) tabiatı kavramaya karşı duydukları ilgi ortaya çıkar; o sırf bilmek itkisinden doğmaz, daha çok insanın kendini tanımasına hizmet eder, ama Epikürcülerinden daha ciddidir; bunlar sadece kendinden ortaya çıkan aksiliklerden kaçınmak için dünyayı tanımak isterler; buna karşı stoiklerin kişinin kendi mahiyetine ilişkin ahlâkî sağgörüsüne ulaşmak için tabiatın özünü tanımalarına ihtiyaçları vardır. Tabiatı bilmeye çalışmak, iyi ile kötünün ayrılmasından daha başka bir amaç için gerekli değildir.

Stoikler tabiatın mahiyetini Epikür'den farklı anlamaktadırlar; o onlar için atomların anlamsız rastlantılarının oyunu değildir. Bir iç canlılığı onlarda egemendir, birçok adlar taşıyan güçlü bir tabiat ilkesi vardır; onun adı ateştir ve hayat soluğudur, aynı zamanda ona Geist, akıl ve kader de denebilir, nihayet o tanrılık diye de adlandırılır ve en yüksek Tanrı ile özleştirilir. Tanrı -Geist ve kader- Zeus birdir ve onun için daha birçok adlar vardır. Tanrı yetkindir ve kötüye kapalıdır; dünya ile önceden ilgilenir ve dünyadaki her şeye ihtimam gösterir; buna göre Tanrılar, Epikür'de olduğunun aksine uzakta değildirler, onlar hazır ve nazırdırlar ve etkindirler.

Onların kararıyla (ilâhî takdiriyle) dünyaya yönelir ve insanlarla ilgilenirler ve bunu sadece hepsine ilişkin olarak yap-

mazlar; tersine tek tek insanlarla ilgilenirler. Güçlü ve tanrısal ilke, tüm reel alanda canlı olarak mevcuttur. Tanrı dünyaya müdahale etmiştir. O, onun ruhudur, o dünyanın yaratıcısıdır ve her şeyin babasıdır; hattâ denebilir ki, tüm yeryüzü ve bütün gök Tanrının varlığıdır. Tanrı pis sularda, bağırsak solucanlarında ve mücrimlerde bile içkindir; dünya o denli canlı bir bütündür ki o her şeyi kapsayan, akılla donatılmış bir canlı varlıktır. Akıl dünyanın her parçasına nüfûz ettiğinden, dünya akıllıdır, bir ruhu vardır ve anlaşılır. Kısacası: Stoikçe düşünülen tabiatın kendisi tanrısaldır, ama sonsuz yaratış gücünden dolayı tanrısal ilke, sadece biricik bir dünya hâlinde şekillenmez, birbirlerini kesintisiz bir devr-i dâim içinde şekillendiren sonsuz sayıdaki dünyalar hâlinde oluşur.

Stoik filozoflar, dünyanın tanrısallığı fikrinden daha çok, insanın da seçkin bir tarzda tanrısal olanla belirlendiği sağgörüsüne yer verirler. Düpedüz bu iç tanrısallığı onun içindeki tabiattır. Evrenin tabiatında insanın tabiatı da doğar. Bu anlamda Kleanthes Tanrıya ilişkin olarak şöyle der: "Biz, senin soyundanız". Bu, Havari Paulus'un Areopag konuşmasında alıntılandığı bir sözdür: "İnsanın aklıyla Tanrı akrabadır." O böylece genel akla katılmakta kendi kendinin içinde de aklı uyandırabilmektedir. Bu, evet en soylu bir ödevdir, çünkü akılda insanın gerçek mahiyeti içkindir. Bu düşüncede gerçeği duymanın imkânı da gizlidir. Akıl, insanın içinde tüm realitede egemen olan dünya aklına tekabül ettiğinden, insan, tanıdığı şeyin gerçek olduğu garantisini taşır. Bununla birlikte insanın tabiatın büyük zorunluluğuna bağlı oluşunun bu kader idesi güçlükler doğurur. Stoiklerin her gün yaşadıkları hürriyetle bu fikri birleştirmeleri nasıl mümkün olur? Onlar hürriyet kavramını daha doğru olarak belirtmek sûretiyle bir çözümlemeyi denediler. Hürriyet, sırf bir keyfilik değildir. Kendi kökeninden gelen bir ideal varlıktır. Sadece içinde hür olan ve aklının seçtiğini yapan insan hür olur. İnsan gerçekte içinden yola çıkarak davranışta bulunursa, tabiî, makûl ve tanrısal olan benliğinden yola çıkarak hareket etmiş olur ve ancak bundan sonra dünyayı kapsayan zorunluluğun çerçe-

vesinden hürriyetini gerçekleştirir. Hürriyet böylece, tanrısal düzene gönüllü olarak boyun eğiştir. Buna göre insanın, kendi içinde aklına itâât istemesi söz konusudur, çünkü en yüksek aklın emri olarak bir ahlâk yasası vardır. Bu yasa neyin yapılmasının ve neyin yapılmamasının icap ettiğini emreder. Bu, bireyin gönlünde etki gösteren ifritin evrene içinden egemen olanın iradesiyle uyumudur. Bu iç ilkeye bağlı oluş erdemliğin mahiyetidir. O, akılla uyum hâlinde bulunan ruhi tutumudur. Bu, akıllı varlığın tam gelişimi ve bunun için onun nihaî hedefi ve mutluluğu demektir. İnsan bu arada elbette ödüllendirmeye bakmamalıdır, erdem kendi uğruna ele geçirilmeye çalışılmalıdır. O bir ölü istemez. Bu sebepten de insan hiçbir tarzda kendini tutkularının boyunduruğuna bırakmamalıdır, çünkü onlar onu iç ilkesinden (prensibinden) uzaklaştırmaya yöneliktir. Akıllı varlığın, tabiaten aklın izinde yürümeye ve aklın talîmâtına göre davranışta bulunmaya belirli kılındığı dikkate alınmalıdır. Bu görüş içgüdüleri sınırlandırır, çünkü tutkular bizi akla uygun davranışta bulunmaktan alıkoyar ve ruhun uyumunu bozarlar. Onlar ruhun hastalıklarıdır. Stoik filozofun hayat ideali bu yüzden tutkulardan kurtuluş hâlidir, sarsılmazlıktır ve düpedüz o bunu kaderin darbelerine karşı ister. Birçok stoikler bunu kendi varoluşlarında gözler önüne sermişlerdir. Bugün de örnek olarak etkinlik gösteren stoik bir tutumdur bu. Her şeyin üstünde yükümün, yakışık alanın fikri mevcuttur, ama yükümü yerine getirmek demek, kişinin kendi içindeki tanrısal sese inkiyât etmesi demektir. Eğer yüküm söz konusu ise, bu takdirde Epikürcülerin yaptıkları gibi kişinin özel dünyasına geri çekilişi artık mümkün değildir, bu takdirde resmî işlerin karşısına çıkılmalıdır. Erdemli insan yalnızlığında yaşamayacaktır, çünkü o tabiaten topluluğu sever ve etkin bir hayat için yaratılmıştır. Bu sebeple kişinin akılla donatılmış varlıkların topluluğuna girmesi ve onun bütün güçleriyle buna özendirmesi tabiatın bir icabıdır. Biz tabiaten bir arada olmaya, birleşmeye, devlet teşkil etmeye fıtraten yatkınızdır. Bundan bütün insanlar olarak, onları birbirleriyle bağlayan bir

genel insan sevgisi onun tabiî bir eğilimi ortaya çıkar. Yüküm fikrini kamu hayatında geçerli kılmayı başarması Zenon'un, bu ciddi ve sert adamın Yunanlılığın son dönemlerinde ortaya koyduğu en büyük kazançlardan birisidir.

Plotin ya da vecde kapılanların gördükleri

Kendi de birinci sınıf bir filozof olan Porphyrios M.S. üçüncü yüzyılda yaşamış en önemli düşünür olan Plotin'in özgeçmişine şu cümleyle başlar: Günümüzün filozofu Plotin, bedeninin içinde oturmaktan utanan bir adama benzer; bu açıklamasından sonra hemen onun cismanî varoluşu karşısında duyduğu tiksintinin örneklerini verir. Plotin ona göre, asla geldiği aileden, ana ve babasından ya da yurdundan söz etmemiştir. O doğum gününü de, ruhunun bedenine girdiği günü de, bu derece esef edici bir olayı kutlamağa kalkışmasınlar diye, açığa vurmamıştır. O portresinin çizilmesine de katlanamamıştır. Öğrencileri bu yüzden, o dönemin en ünlü ressamını gizlice derslerine getirtmişler ve ressam üstadın yüz çizgilerini belleğinde tutmuştur, ama vücudunun onun tarafından hor görülmesi Plotin'de daha da ileriye gitmiştir. Ona müthiş acı veren bir bağırsak rahatsızlığını tenkiyelerle iyileştirmeyi reddetmiştir. Denebilir ki hastalığı esnâsında ilâç almayı da reddetmiştir. Evet, hattâ başlangıçtaki günlük masajlarından vazgeçmiştir, bunun üzerine hastalığı artmıştır. Yemek yemede de son derece ölçülü davranırdı. Bazan hazırladığı bir lokma yemeği unuttuğu olurdu, bunun sonucu olarak elbet uykusu kaçardı. Bedenini hor görmenin sonucu, Plotin'in hastalığının sürüp gitmesi olmuştur. Daha da yaşlanınca sesi

kısıldı; el ve ayakları cerâhatlendi. Bu durum onu öğrencileriyle ilişkisinde güçlüklerle karşılaştırdı, çünkü onları selâmlarken onlara sarılmak gibi bir alışkanlığı vardı. Porphyrios taraftarlarının bu yüzden kendisini yavaş yavaş terk ederek bir yana çekildiklerini belirtmektedir.

Plotin 28 yaşındayken felsefe ile uğraşmaya başladı. Onu buna yönelten Sokrates gibi hiçbir yazıyı kaleme almayan ve nafakasını bahçıvan yamağı olarak kazandığından, 'çuval taşıyıcısı' lâkabı ile anılan Ammonios'tur. Plotin, öğretim faaliyetini ilkin, daha sonra Roma'da yerleşmeden ve herkese açık dersler vermeden önce İskenderiye'de sürdürür. Bunun dışında bu dersleri çok canlı geçer, hattâ derslerde zaman zaman gürültü patırdı da eksik olmaz. Biyografi şöyle diyor: Dersler karmakarışıktı ve bir sürü konuşmalarla doluydu, çünkü Plotin kendilerinin, öğrencilerin sormaları için dinleyicilerini harekete geçirmek isterdi. Roma'da öğretim kürsüsünün çevresinde büyük bir dinleyici kütlesi toplanırdı. Sadece gerçek anlamda öğrenciler değildi gelenler. Sosyetik tabaka da bunların arasındaydı; senatörlerden büyük bir kalabalık Plotin'in derslerine birbirlerini itercesine girerlerdi. Hattâ imparator eşiyle birlikte ders salonunu şereflendirirdi. Konferanslarına kadınların da girmeleri keyfiyetini Plotin'in biyografı, onun herkese büsbütün açık olduğunun bir işareti saymaktadır.

Dinleyicilerin üstadlarının öğretisini uygulama tarzında ayrı bir özellik gösterdikleri belirtilmektedir. Bunlardan biri olan seçkin bir senatör, bütün memuriyetlerinden çekildi; uşaklarının işlerine son verdi, villâsından ayrıldı ve dünyevî hayata yüz çevirerek, o derece çilekeş bir hayata başladı ki, ancak iki günde bir kez yemek yedi, üstelik bunun yan etkisi onun siyatiğinden kurtulması oldu. Bir başkası, bir avukat buna karşı daha az kanââtkâr biriydi. O öğrencilerin çevresinde şiddetle yerildiği üzere para ve tefecilik işlerine karşı duyduğu düşkünlüğünü bir türlü önleyemiyordu. Bir üçünsünün Plotin'in yatıştırmaya çalıştığı güçlü politik tutkuları vardı. Nihayet bir dördüncüsü kıskançlığı yüzünden üstada

büyülü cinleri çağırarak zarar vermek istedi, elbette bu girişimi akâmete uğradı, çünkü kullandığı büyü geri teperek cinlerin kendisine zarar vermesine yol açmıştı.

Bunun dışında Plotin'e dikkate değer okült (gizli) yetenekler de atfedilir. Onun o büyülü saldırıyı bedeninde hissettiği söylenir. El ve ayakları tıpkı bir para kesesinin kapanışı gibi sımsıkı kapanmıştı. Bir keresinde de Mısırlı bir rahip Plotin'in içinde güçlenen cini çağırmayı denedi, ama ortaya çıkan hayâl cin değil, Tanrıydı, bunun üzerine Plotin'in çevresini alanlar ona tapınma durumunda kaldılar. Günlük yaşayışında Plotin acayip bir iç görüşe mâlikti. Örneğin, hırsızları ilk bakışta tanırdı ve ruhi durumunu, evet hattâ çevresinin gelecekteki kaderini bir ânda kestirebilirdi.

Plotin'in ölümünü öğrencileri yine onun cismanîliğe, gövdeselliğe olan düşmanlığının bakış açısından yorumladılar. Onlar bunu vücudunun yok oluşu ve ölümsüz ruhunun kurtuluşu diye anladılar. Bunun bir işareti olarak Plotin'in son nefesini verdiği ânda, bir yılanın duvarın çatlağında görülüp kaybolması olgusunu gördüler. Plotin'in son sözü de bu anlamda söylenmiştir: Şimdi ben kendimde Tanrısal olan şeyi evrendeki Tanrısal olana karıştırmayı deneyeceğim.

Esas itibariyle Plâton'dan kalma bedenin ve duyuların hor görülüşü, Plotin'de felsefenin kökenindeki bir ilkesel eğiliminden ortaya çıkar. Bu, onun dünyaya sırt çevirmesidir ve o bunu dünyevî nesnelerin kendisine getirdiği bıkkınlıktan yapar. Ona göre dünyadaki hayat 'sürgüne gönderiliş ve lânetleniştir', ama bu yüz çeviriş yalnızca nazarî teemüllerle olmaz, tersine her şeyden önce belirli özel deneylerle de kendini gösterir, Porphyrios Plotin'in kendisiyle birlikte olduğu altı yılda, dört kez bir vecd hâlini yaşadığını belirtmektedir. Bu, onun en iç'inin bütün dünyayı aşarak göğe yükselmesiydi. O esnada ona hiçbir şekil ve biçimi olmayan, ruhun ve bütün mânevî dünyanın üzerinde tahtını kuran Tanrı görünmüştü.

Bununla birlikte Plotin gördüğünü dile getirmek isteyince yenilmez güçlüklerle karşılaşmaktadır, çünkü insanın bütün

sözleri dünya ile karşılaşmayla kazanılmıştır. Böylece onlar bütün dünyayı aşan şeyi ifade edemezler. Tanrılık gerçekte dile getirilemez olandır. Onun var olduğu bile haklı olarak söylenemez, çünkü o varlık üzerine söylenecek olan, insansal kavramı aşar. Tanrıyı 'ruh' olarak da adlandıramayız, çünkü 'ruh' kavramını da insan, soylu olan kendi deneyinden alır. Kısacası: Tanrılık ona benzeyen şeyin hepsinden farklıdır. Yine de Plotin vecd hâlinde yaşadığını duyurmaktan vazgeçmiyor. O, bunun aşağı yukarı nasıl mümkün olduğuna dair bir tarz da buluyor: Bu, girilmesi gereken nehyediş yoludur. Biz Tanrı hakkında onun ne olmadığına dair bazı şeyler söyliyebiliriz, ama onun ne olduğunu dile getiremeyiz. Buna göre Tanrısal olanın kendi nehyedişin bu metodunda nehyedilmiş olmaz. Bunun aksine Tanrısal olmıyan şey nehyedilmiş olur, yani dünyevî olanın, sonlu olanın kendi zamansal varoluşu. Bu, sonlu olanlar için geçerli herşey uzaklaştırılır, ancak bundan sonra tüm sonlu olanı aşanın ne olduğuna dair aşağı yukarı bir sezişe ulaşılır. Böylece Plotin, Tanrıyı duymanın çaresi olarak şu talimatı verebilir: "Eğer sen onu dile getirmek, ya da onun bilincine varmak istersen, bunun dışındaki her şeyi ondan uzak düşün" ve bütün bu nitelikleri ondan hangi niteliği yakıştırabileceğini arama; tersine düşüncende acaba daha başka hangi nitelikleri de ondan uzak tutmalıyım diye sormaya çaba harca. Plotin nehyedişin bu yolunda nasıl gittiğini, Tanrılığa birkaç olumsuz nitelik izâfe etmekle açığa vurur: O sonsuzdur, sınırsızdır, bölünmezdir, mekânsızdır, zamansızdır, hareketsizdir ve dingin değildir, şekilsizdir, bu dünyadaki değildir, büyüklüğü yoktur, niteliksizdir, düşünmesizdir, iradesizdir, ihtiyaç duymaz, ama Plotin bütün bunlarla onun için esası teşkil eden Tanrı kavramına hâlâ ulaşmış değildir. Bu kavram en doğrusu şu gerçeği görmekle mümkündür: Sonlu reel olan, yani duyusal ve mânevi olan daima çeşitli olandır, çokluk (kesret) demek, Plotin için hemen hemen sonlu realitenin ana karakteri demektir. İşte bu nehyedene karşı tutuşan Plotin, Tanrı kavramını buluyor. Değil mi ki sonlu realite çokluktur; öyle ise Tanrılık (Tanrı) vahdet olma-

lıdır. Böylece o Plotin, tarafından 'saf bir' olarak kavranır. Bu sıfatla tüm sonlu realitenin üzerindedir, hattâ varlığın ve ruhun da üzerindedir. Bu, şu açıklamasıyla elbette kesin bir adlandırmayı değil, sırf bir işarette bulunmayı sağlayabilen düşünürün en yüksek Tanrı kavramıdır, çünkü şu nokta değişmez: Bir diye adlandırılan şey, esasında adsız olandır. O, bu dile getirebileceğimizin daha çoğudur ve daha büyüğüdür.

Plotin, şimdi bunda içkin olan sorunu son derece güç anlaşılır fikir teselsülüyle muhakeme etmektedir. İlkin şunu vurguluyor: Bir olan, sonlu çokluk sanki bağımsız bir tabiatmış gibi, karşısında düşünüldüğü sürece, gerçek 'Bir', olamaz. Buna göre 'Bir', yani basitliğin tarzındaki 'Bir' çok olanı içinde taşır. Çokluğun karşısında bir, oradan bakıldığında çokluktur, çünkü çokluk bir olmazsa, var olamaz, ondan hareket edilerek ya da onun içindedir çokluk. Bunun için bir Tanrılık olarak (Tanrı) boş olan matematik bir rakamı türünden bir şey değildir. O, en doğrusu Bir ve basit olarak kavranmış olduğu köken sıfatıyla, bu Bir'i felsefe yapan kimse, vecd hâlinde duyar.

Buna göre insan, Birle vecdli bir birleşmenin ânında çokluk dünyasını geride bırakır. O aynı zamanda unutur, ama bedeninde yaşadığı sürece bu deneyde sürekli olarak kalamaz, ama bedenine geri dönerse, onun karşısına yeniden bölünmüş olan ve içinde çatışan realite çıkar. Fakat o Bir'i gördükten sonra bu realiteyi Bir'in görünümü altında görmek mecbûriyetinde kalır, çünkü şimdi şunu bilmektedir: Bütün tabiat Bir sâyesinde vardır, ama bununla bir çelişki karşımıza çıkar görünüyor, çünkü eğer Bir her şeyin içinde mevcutsa, bu takdirde yine de yakinen bakıldığında, çokluk dünyası mevcut olamaz. Bu ikilem, Plotin'i Bir'den bakılarak çokluğun nasıl mümkün olduğu sorusuyla karşı karşıya bırakıyor ve onun buna göre Bir'in bir çokluk hâline nasıl açıldığını göstermesi gerekiyor. O 'her şeyin kökeni' sıfatıyla bu Bir'i araştırmak mecbûriyetindedir. Bu girişimdeki sorunsal nokta şudur: Bir, hiçbir zaman ondan bağımsız olan bir tabiatı dışa-

rıya salıveremez, çünkü aksi hâlde o artık her şeyin içindeki o her şey olmayacaktır. Yine de onun bir dünyanın sebebi olması gerekir.

Plotin bu noktada kavramsal yakalayışın imkânının yetersiz kaldığını görmektedir. Bunun için o, realitenin Bir'den oluşumunu remizlerle gözler önüne serebilir. Böylece Bir'i taşan, ama bu taşmada azalmayan bir ırmak, ya da ışık gönderen, ama bu ışığını yaymada azalmayan güneş diye adlandırıyor. Ya da Bir'in açılımını bir cismin aynada yansıması ve bu yansımada kendi cevherinden hiçbir şeyi yitirmemesi hâline benzetiyor. Bu hayâllerde Plotin'in dünyaya bakışı ifadesini buluyor. Bu dünya gnostik düşünüşte olduğu gibi kökeninde kendine özgü olan bir şey değildir; Hıristiyan görüşünde olduğu üzere görece bir bağımsızlığa büründürülmemiştir. Dünya en doğrusu tanrının içinden doğrudan doğruya doğmaktadır ve o aynı zamanda onda içkindir. O Bir'in içinden dışarıya akmaktadır, ama bu onun içinde onunla birleşmiş olarak kalmaktadır. Kökeninden, kendini ondan ayırmadan ortaya çıkmaktadır. Bir, çoğun içinde aynı zamanda mevcuttur ve kezâ ondan ayrılmıştır; ama Tanrı bizzat kendi içinde neden kalmıyor? O esas itibariyle ne sebeple dünya hâlinde gelişme gösteriyor? Besbelli o, bunu felsefe ile uğraşan kişinin dünyayı reel olarak yaşaması için yapmaktadır, çünkü o diğer yanda bütün dünyanın üzerindeki Bir'i inkâr etmesin diye buna yönelmektedir. Bu yüzden o her ikisini bağlamaya çalışmak mecbûriyetindedir. Bu, Plotin'in Bir'in açılımı fikrinin kökenidir, ama bu öznel sebeplendirişle, bu sorun daha çözülmüş değildir, çünkü dünyanın Bir'den, onun içinde kalan ortaya çıkışı onun ondan hareket ederek olup bitişi bakımından mütalâa edilmesi icap eder. Bir'in kendinden bakıldığında onun dünya oluşuna dönüşmesinin sebebi de sorulmak zorundadır. Plotin şöyle cevap veriyor: Bu onun dünya hâline gelmeye yönelik ihtiyacından doğmaz, ihtiyaç bir noksanlığın işaretidir, çünkü kendi içinde mükemmel olan Bir'de hiçbir eksiklik yoktur.

Dünya kökeni Hıristiyanca inancın dünya yaratılışının sebebini gördüğü Tanrının sevgisi olamaz, çünkü Plotin'in özlem diye yorumladığı sevgide de, bir şeye mâlik olmayışın, eksikliğin duygusu içkindir. Böylece dünyanın tanrısal fazlalık ve zenginlikten ortaya çıktığını kabul etmekten başka bir çare kalmıyor. Bir, tam bir olgunluğa mâlik olduğundan, o hiçbir şeyi aramaz, hiçbir şeye mâlik değildir, hiçbir şeye ihtiyaç göstermez; böylece; aynı zamanda dolup taşmıştır ve onun aşırı zenginliği (varsıllığı) bir başkasını meydana getirmiştir.

Plotin, Bir'in dünya oluş idesini daha da sürdürerek onun bir zamansal olarak değil, tersine sadece paradoks olarak anlaşılması zorunlu ebedî süreç diye kabul edilmesi gerektiğini belirtiyor. Bu süreç akışında mükemmelliğin giderek daha azaldığı aşamalar hâlinde olup bitmektedir. Birinci aşama bu sıfatla Bir'dir ve o kendi içinde saftır. Süreç, Bir'in kendi kendini görmesiyle harekete geçirilir. Bu sâyede ikinci aşama ortaya çıkar, ruh ve onda içkin olan mânevî dünya ideler dünyası oluşur. Bu ikisi birbirlerine sımsıkı bağlı olarak, Bir'in kopyalarıdır. Ama onlar onun saflığını yitirir, çünkü sadece mânevi dünya idelerinin zenginliği içinde taşımaz, ruh bile tek tek tüm ruh'ların toplamı olarak bir çokluk teşkil eder. Bu sâyede dünya ruhu doğar. O kendi içinde bir büyük çeşitliliği kuşatır, onun kısımları tek tek ruhlar oldukları için bu çeşitlilik ortaya çıkar. Artık dünya ruhu daima sonlu, görülür dünyayı, nesnelerin dünyasını, büyük çeşitliliği içinde oluşturur. Bu dördüncü kademedir. Dünya ruhundan çıkmış olduğu için, dünya güzeldir ve Plotin'in Hıristiyanlığın dünyayı hakir gören görüşünün karşısında durarak belirttiği gibi, mükemmeldir. Bununla birlikte maddenin eklenmesiyle bu güzellik ve mükemmellik azalır. Buna rağmen madde Plotin için acaba nedir? Aynı çağa dahil olan gnostiğin bazı akımlarında olduğu üzere, madde Tanrıya karşı, bağımsız bir ilke değildir. Kezâ o Hıristiyanlığın yaratılış öğretisinde olduğu gibi, hiçten de yaratılmamıştır. O en doğrusu aşağıya bakışın ufkudur, dünya ruhunun kendi kendisine koyduğu en uzak sınırdır, tıpkı ışığın koyu karanlığı kendi sınırı olarak vazet-

mesi gibi. Eğer şimdi aşamaların toplamını incelersek, bu takdirde şu ortaya çıkar: Tüm realite Geist'ın (ruhun) aynı zamanda duyu nesnelerinin düzleminde Plotin için Bir'in biricik bir açılımıdır. O her birinin farklı mükemmeliyeti içinde kopyası olduğu sürece ancak devam eder. Böylece dünyanın büsbütün Tanrısallığı fikrine ulaşılır. Mevcut olan her şey Tanrısal olanın içinde içkindir.

Pekiyi Plotin, insanın Bir'in dünya oluşunun bu sürecindeki mevkîini nasıl belirtiyor? O, ruhun sapabileceği ve sapmasının gerektiği bir yolu açıklayarak bunun cevabını vermektedir. Çıkış noktası ruhun düşüşü olgusudur. Kökeninde ebedî olana ait olan ruh, dünya ruhunun aşağıya bakmasına katılır. O hürriyeti sayesinde kendini bu bakışa kaptırabilir ve bedenine verebilir, bu yüzden kökenini unutabilir. Bu, hattâ insanın alışılmış olan günlük yaşayışıdır. O, dünya eyleminde oraya buraya sürüklenir, ama bunda da ruhun kökeni anımsamakla ortaya çıkan özlemi, her dünyevî olandaki aynı özlem gibi bâki kalır. Ruh, Tanrıdan ortaya çıktığından, o zorunlu olarak Tanrıya kavuşmak için şiddetli iştiyâk duyar. Bunun sonucunda kendini dünyevî tuzaktan çözmeğe yöneltilir; inerken giydiği giysiyi çıkarmak yoluna girer ve kökenine geri dönmeye hazır hâle getirilir. O ilkin kendine ebedî olarak döner ve sonunda Tanrıya, Bir'e yönelir, ama bu yöneliş felsefe yapmanın yoludur. Bu geri dönüş de çıkışı gibi dört aşamada olup biter. Birinci aşama insanın kişisel yaşayışından, onun temelinden uzaklaşmasıdır ve kendini, cesaretin, haklılığın, temkinli düşünüşün, bilgeliğin erdemlerine vermesidir. İkinci aşamada cismanî olandan tam bir yüz çeviriş başlar: bütün tutkularından ve içgüdülerinden uzaklaşır, burada ruh kendi kendini arındırır, kendi kendine geriye çekilir ve bununla metafizik olanın alanına varır ki, o kökeninde orada vatan edinmiştir. Üçüncü aşama Ben'in, sırf ruhi olandan onun mânevî özüne yükselişini oluşturur. Burada idelerin görülmesinden hoşlanan nazari, felsefi varoluşu ortaya çıkar. Sonunda dördüncü aşama bütün tek tek olanı, hattâ ideleri bırakmaktan ibarettir ki bu takdirde dünyadan

uzaklaşılır; bilinç kendiliğinden silinir, ruhun ayak basılmaz olan alanına girilir. Burada bundan sonra insanın ve Tanrının (Tanrılığın) gerçekten birleşmesi mümkün olur.

Bu dördüncü aşama, şu kesin olayı sağlar: Biz, Tanrı olmayan her şeyde geçici olarak saf benliğimizle o üst mercî saf hâlde görürüz; o bulanıklaşmamış, basit ve arınmış hâlde karşımızdadır, ama bu ne sonlu bakışta, ne de sonlu düşünüşte ele geçirilemez. Biz aynı zamanda gözlerimizi kapamak mecbûriyetindeyizdir ve içimizde bir başka vizyonu uyandırmak zorundayızdır. Bizzat kendimizi yalınlaştırmak, basitleştirmek mecbûriyetindeyiz. Bir'e bakışımızda o bize görününceye kadar sessiz kalmalıyız. Bundan sonra içimizde taşıdığımız ebedî olanla, ebedîyeti ve ebedî olanı görebiliriz. İşte bu vecd anlarında o birden gelenle olup biter. Eğer içimize yönelik tam bir derinleşmeyle düşünüşün de üzerine yükselerek, bilinçsiz ruh durumunda, vecd hâlinde, basitleşme durumunda birden tanrısal ışıkla dolarsak ve ezelî tanrısal varlıkla o derece doğrudan doğruya, onunla aramızdaki her ayırımı ortadan kalkacak ölçüde birleşirsek, en yüksek olana ulaşabiliriz. Bu takdirde sessizce hazır ve nazır olan o Tanrıyla biraraya getirilmiş oluruz. Böylece Plotin'in duyurusu mükemmel şeklini alıyor.

Augustinus ya da günahın faydası

Kendini genç bir adamken tanımış olan Augustinus'un bir çağdaşı, bu dünya çocuğunun birgün hem bir kilise adamı hem de Batının en büyük kilise babası olacağını asla tahmin etmediğini belirtmiştir. Genç Augustinus, dünya zevklerine kapılarak sürüklenip gidecekmiş gibi bir izlenim bırakmıştı. Kuşkusuz onun okuldayken Grekçeyi isteksiz öğrenmesi ve bir yabancı bahçeden armut çalması olağan olaylardan biri sayılabilir. Bu onu en azından aşırı erdem düşkünlerinin o kuşku uyandırıcı sınıfından ayırır, ama belâgat öğrenimi için Kartaca'ya gittiğinde kendilerine 'devrimciler' diye ad takan bir grup aylak öğrenciyle dostluk kurmuştur, yine de onların gece olunca zararsız yolculara yönelik baskınlarına bizzat katılmamak gibi bir dikkat göstermiştir. Buna karşı tiyatro eserleri yazarak etkinlik gösterirken, günlerini ve gecelerini harcadığı birtakım aşklara kapılır, ama Augustinus düzenli bir hayata kavuşunca Kartaca ve Roma'da belâgat (Retorik) öğretmeni olarak çalışır ve sonunda aynı meslekte Milano'da profesörlüğe yükselince mazbut bir hayat sürmez. Bir metresiyle birlikte oturur. Onu, kendi açıklamalarından bildiğimiz gibi —candan sevmesine ve bu aşk ilişkisinden bir oğlunun dünyaya gelmesine rağmen, evlenmez ve bundan vicdan azabı duyar. Daha sonra azize Moni-

ka diye büyük bir üne erişen annesi olasıdır ki, ahlâkî düşüncelerinin doğurduğu öfkeden daha başka bir duyguyla oğluna nikâha dayalı bir evlilik dileğinden, onun bu vicdan azabını artırır. Böylece sevgilisi —her iki yanda da gözyaşları eksik olmadan— aile çevresinden kovulur. Augustinus hayatını normal hâle getirmeyi amaçlar, bunun anlamı onun kibar bir aileden bir kız almasıdır, ama nişan dönemi uzadıkça çabucak yeni bir sevgili daha edinir. Kısacası: Genç Augustinus, M.S. 4. yüzyılın bir adamı olarak, genç dönemin, eski Roma erdeminin şiddetli egemenliğinin ortadan kalktığı çağın tipik bir Roma'lısıdır. Bu çağda ılımlı da olsa bir serbest birliktelik erkeğin ideali idi. Fakat daha sonraki Augustinus bize ne kadar çok değişik görünmektedir. Fikrî çalışmasıyla şehvanî zevkleri arasında gidip gelen yaşayışından ânî bir dönüşle kendini çekip kurtarır. Otuzüç yaşında olduğu hâlde kendini yeni bir hayata adar. Milano'da bulunurken itibarlı işini terk eder ve kendi yurduna Afrika'ya geri döner. Orada, yalnızlık içinde, sadece dostlarının ve kendi gibi düşünenlerin çevresinde tanrıbilimsel ve felsefi incelemelerle uğraşmak için, bir tür muhibban manastırı kurar, ama hayatını sessizlik içinde geçirmesi ona nasip olmaz. Komşu kent olan Hippo'da, piskopos yardımcısı seçilirken, Augustinus kalabalığın içinde seçime katılanlar arasında tanınır, buna zorla râzı edilir ve kendisine iradesi dışında bu memuriyet verilir. Daha sonraları sırf bir sürü ruhbanî yükümlerden vaaz ve ruhun selâmeti işlerinde ortaya çıkanları yerine getirmekten başka, çok geniş alanlara yayılmış olan kilise emlâkinin yönetiminin yorucu görevini de görmesini gerektirdiği Hippo'daki piskoposluğu üstlenir, ama kilisenin en üst düzeyindeki kişisi olarak kilise işlerine Augustinus, zamanının sadece ufak bir kısmını verebilmektedir. O bunun yanında kalemiyle yorulmak bilmeden etkinlik göstermektedir. Bir sürü tanrıbilim ve felsefe eserini kaleme alır ve çağının mânevi ve dini tartışmalarına tutkuyla karışmaktadır. Bundan sonra yetmişiki yaşındayken resmî işlerinden elini eteğini çeker ve kısa bir süre sonra kendini büsbütün yalnızlığına adaması

için vesile saydığı bir hastalığa tutulur. Orada inzivada ilk gençliğinde o kadar tutkuyla kapıldığı dünyadan uzakta M.S. 430'da ölür.

Augustinus, sonraları ilk gençlik dönemine geri baktığında, o zamanlar olup biten şeyler ona, günahlardan oluşan bir zincir gibi görünür. Bununla o, sadece göze batan kötü eylemlerini kastetmemekte, örneğin bir parça sorumluluk ifade eden flörtlerini kasdetmek istememekte ya da başkalarının karşısında göz kamaştırmak için belâgatteki yükselme hırsını kastetmemektedir. En doğrusu, her şeyi dış görünüşünde en zararsız olanını bile, şimdi bir suç diye görmektedir. Örneğin öğrenciyken öğrenmek yerine oyun oynamasını ya da kerrat cetveli ile uğraşacağına, tercihen Truva yangını ile ilgilenmesini ya da istekli olarak tiyatroya gitmesini hep yerdiği şeyler olarak düşünmektedir. O hattâ kendinden şunu sorar: Emzik çocuğu iken çok büyük bir sabırsızlıkla süt istemesi acaba işlediği bir günah değil miydi? Muhakkak ki daha sonraların Augustinus'u, ilk günlerde olup biten şeylerin olmamış olmasını arzû ederdi.

Eğer biz bu adamın sîmâsını gözümüzün önüne getirirsek, onun bu düşüncesine katılmalı mıyız? Şayet Augustinus, o daha başlangıçtan yaşayışını değiştirecek olan şey olsaydı, daha saygı değer ve daha kutsal mı olacaktı? Belki muhakkak ki bununla daha insancıl olmıyacaktı. İnsanın insanlığı diğerleri arasında onun içinden geçtiği, geçebildiği ve fiilen geçmekte olduğu imkânları çerçevesinin ne kadar geniş olduğuna göre ölçülür. Buna göre şu iddia haksız mı olur: Augustinus'un o derece acıyla yakındığı ilk gençliğinin hatâları, onun asla bu derece doğrudan doğruya yaşayamıyacağı imkânları tanımasına yol açmıştır. Onun için insanî olanın az meçhul kalması insan Augustinus'un büyüklüğünü oluşturan faktörlerden birisidir.

Bu nokta, düşünür Augustinus'un büyüklüğünü oluşturmaktadır; çünkü onun tanrıbilim ve felsefe fikirlerinin alanında meydana getirdikleri ne derece önemli olursa olsun,

sadece bir şeyi, kendine özgü olan fikrî derinliğini sağlamaktadır. Ondan öncekilerden hiçbirisinde görmediğimiz bir canlılıkla kendi üzerine kafa yormayı konusu yapmıştır. Bu anlamda bir keresinde şöyle demiştir: Ben kendi kendim için soru olmuştum. "Bunun için Augustinus gerçek bir özgeçmişini yazabilecek olan ilk adamdı. Kendi hayatının dürüstçe ve olayları saptırıp güzelleştirmeyen bir anlatısını kaleme alabilecek olan ilk kişiydi. Bu eserleri onun ünlü îtirâflarıdır. O her şeyden önce bütün bu anlattığı olaylarda nasıl kendine rastladığını ve böylece kendi kendini anlamayı öğrendiğini belirgin kılmak istiyor, böylece onlarda başından geçenleri sadece göstermekle kalmıyor.

Fakat Augustinus bununla da yetinmiyor. Kendine bakışında keşfettiği nitelikleri insanın özüne dahil olan itici güçler olarak anlıyor. Onu felsefe yapmaya götüren ve felsefe yapmada kalmaya sevkeden şey düpedüz insanın ne olduğuna dair bu sorusudur. Onun esas kanısı insanın gerçeğe sadece kendi kendine bakmasıyla ulaşabileceğidir. O bizzat içine bakmakla bunu başarabilir. Böylece Augustinus kendi iç hayatının canlılığında, insanın iç derinliğinin büyük keşfedicisi olmaktadır. Bunun için o şöyle yazabilmiştir: "İçinden dışarıya çıkma, kendi içinde konakla! Çünkü gerçek, iç insanda içkindir."

İçselliğe götüren bu dönüşümle tıpkı onun düpedüz Augustinus'da olup bitmesi gibi felsefe tarihinde yeni bir dönem başlar. O insanı grek filozoflarının müştereken yaptıkları gibi evrenin bir halkası olarak mütalâa etmez, sadece Sokrates ve izleyicilerinin onu hemcinsleriyle ilişkilerinde davranış gösteren diye de gördükleri gibi görmez ve yeni Eflâtuncuların tanrılığın dünyaya serpili parçası olarak da mülâhaza etmez. Augustinus için söz konusu olan her şeyden önce insanın özünün belirlemelerindeki insandır. Bu belirlemeler insana onun kendi içine bakmasıyla aşikâr olur. Buna göre söz konusu olan insanın bizzat kendi deneyinde kendini açığa vurmasıdır. Acaba Augustinus insanda ne keşfeder? İlkin onda kendiyle bağdaşmıyan bir şeyin mevcut olduğundan daha çoğu-

nu değil. Düpedüz ilk gençliğinin karışıklıklarına, baştan çıkmalarına yönelik anısında Augustinus şunu kavrar: İnsanda bir şey var ki; o şey yolunda değildir. O sapıklığın içinde yaşamaktadır, ama aynı zamanda insan bu durumdan dışarıya çıkmayı özler. O bu sapık durumunda kalmayı katlanılmaz görür. Bu ikisinden, yolunu şaşırmaktan ve özlemden, onu kendi özünden belirgin kılan şey ortaya çıkar. Bu tedirginliktir. Bu sebeple Augustinus teemmüllerini şu kısa veciz cümlede özetler: "Yüreğimiz tedirgindir". Eğer bu cümleyi bu bağlamın içinde okursak, elbette Augustinus'un söylediklerinin tümünün karşısında durduğu ufuk sonunda görülür hâle gelir. "Sen bizi kendine yönelik olarak yarattın ve yüreğimiz, biz sana kavuşuncaya kadar tedirgin kalacaktır." Augustinus'un insanın üzerine konuştuğu her yerde, bu konuşması felsefi açıklama tarzında bile olsa, o sırf bir antropolog (insanbilimci) olarak konuşmaz, aynı zamanda bir filozof-tanrıbilimci olarak da konuşur. Buna göre o çağının bir öz evlâdıdır. İnsanın aczini ve güçsüzlüğünü o derece yoğun duyan ve bunun için onu tanrılığın içinde güvenli kılmaya içtenlikle çaba harcayan, antik çağın son döneminin bir çocuğudur.

Fakat bu şiddetli istekte Augustinus, aynı zamanda ve her şeyden önce bir Hıristiyan düşünürdür. Elbette o tâ başlangıcından beri böyle değildi. Cicero'nun eklektisizminden felsefeye ulaşmıştır. Kötünün nefsindeki deneyiyle sıkıntıya kapılarak kendi için her türlü gerçeğin iyi bir ezelî ilkenin bir kötü ilkeyle mücadelesini teşkil ettiği Manichaeismin o karanlık dünya yorumuna kendini kaptırmıştı. Bundan sonra sonunda Yeni Eflâtunculukta ve bir öte yandaki gerçek dünyanın ana fikirlerinde felsefe yapışın ona uyan tarzını bulan, tam bir kuşkuculuğun kıyısına varır. Oradan Hıristiyan düşünüşüne kadarki uzaklık sadece bir adımlıktır, çünkü Yeni Eflâtuncular tarafından da insan büsbütün tanrılığa olan ilintisi içinde görülür, tıpkı bunu kendi tarzmda Hıristiyanca insan yorumunun yapmış olması gibi. Böylece Augustinus felsefi tanrıbilimin Hıristiyanlığa dönüşünün çağında bulunmaktadır, ama bizzat bu dönüşümde Batı dünyasının en büyük hı-

ristiyan filozofu olur. Onun Hıristiyan felsefesinde insana dair soruyla Tanrı üzerine soru, bu her ikisi onun kendinin şöyle formüle ettiği sorun hâlinde birleşir: "Ben Tanrıyı ve ruhu tanımak istiyorum. Bundan başkasını değil mi? Hayır, hiçbir başka şeyi değil. Tanrı fikri görünümü altında Augustinus'un kendinden yola çıktığı insanın özündeki sapıklık, her şeyden önce onun fecî karakterinde büsbütün belli oluyor. Çünkü o Tanrıyla ilintili kılınırsa bu sapıklık günah olarak kavranılmalıdır. Düpedüz bunun için daha sonraları Augustinus'u kendini ilk gençliğinin yoldan çıkmalarıyla hiç durmadan suçlamaktadır, ama bu günahkâr sapıklık, insanı dünyadaki yaşayışının başından beri belirlediğinden Augustinus, Paulus'un ilk günah öğretisini kabul etmektedir. O, insanın esasında iyi bir varlık olarak yaratıldığını, ama Adem'in Havva ile işlediği günahın onu temelinden bozduğunu, öyle ki o tarihten beri onun günahsız kalmaksızın yaşıyabileceği hiçbir yeteneği bulunmadığını öğretmektedir. İnsan genel günahkârlığın kaçınılmaz olarak fecââti altında bulunmaktadır, ama bununla insanın mahiyetinin Augustinus tarafından yorumu grek düşünüşünün çok uzağına düşmektedir. Grek düşünüşüne göre onun Sokrates'te özellikle belirgin olarak dile gelişi gibi, insan tabiaten iyidir, fiilî davranışında iyiyi yapması için kökensel iyiliği üzerine düşünmesine ihtiyacı vardır.

Augustinus hiç kuşkusuz insanın özündeki sapıklığın sorununu ilk günah öğretisinden yararlanarak çözümlemişse, bu durum kişiyi, düşünüşü bakımından önemli güçlüklere götürmektedir. İşlenen ilk günah yüzünden ortaya çıkan günahkârlık kaçınılmaz bir fecâât olacaktır, ama insan sapık davranışta bulunmakla esasında hiçbir şekilde bu sapık davranışı onun elinde olmayan bir şey değildir. Bu takdirde onun eylemi kendi sorumluluğu ve hürriyeti altında cereyân etmiyecektir. Diğer yandan yine de günah eğer onun kavramı anlamından büsbütün sıyrılmazsa, suç olarak anlaşılmak zorundadır. Fakat bu suç, davranışta bulunan kimse kendi eylemi için bizzat sorumluysa, besbelli ona yüklenebilir ve bu demektir ki, eğer

o bir hür varlık olarak anlaşılırsa, o eyleminin sorumlusudur. İlk günah fikri ve hürriyet fikri böylece insana dair soruda birbirleriyle müthiş bir çatışma hâline girmektedir.

Augustinus her dönemde bu sorun üzerine aynı tarzda düşünmemiştir. İlk yazılarında insanın hürriyetini ve kendi sorumluluğunu vurgulamadan edemezdi; ama bundan sonra bu bakış açısı onun için kuşku uyandırıcı oldu. Eğer Tanrının her şeye kâdir gücü mantıkî sonuca uygun olarak düşünülürse, bu takdirde insanın hürriyeti besbelli bir hiçe dönüşüp yok olmak zorunda kalacaktır. Böylece Augustinus sonunda kendi uyarınca her türlü insan eyleminin ve insan kaderinin daha başlangıçtan tespit edildiğini iddia eden bir önceden tanrısal belirlenişe (fatalizm, kadercilik) ulaşıyor. İstediğini kurtaran ve istediğini mahkûm eden Tanrının araştırılamaz olan kararında, insanın kaderi de önceden belirlenmiştir. Sonraki Augustinus'un kendi sözlerine göre insana hürriyet izâfe etmekle, ona haddinden çok onur kazandırmak durumunda kalınır dediği ve bununla Tanrının onuru daraltılmış olur diye belirttiği görüşü tutkuyla savunmasının sebebi budur. Tanrının mantıken sonuna kadar gidilen fikri sadece ona, mutlak hürriyeti izâfe etmeyi gerektirir, isterse bu nokta insanın aklınca kavranılması güç bir şey olsun. Bu sorudaki Augustinus'un son sözü şudur: "İnsan Tanrısal gizler karşısında boyun eğmelidir."

Tanrının, insanın onu tanıması bakımından karanlığa bürünüşü, Augustinus'un Yeni Eflâtuncuların etkisiyle de ulaştığı en eski sağgörülerinden birisidir. O, bu düşünceye bundan sonraki tüm hayatı boyunca da sımsıkı sarılmıştır. Tanrı "kavranılmaz ve görülmez" olandır. O son derece gizlidir, paradoks bir şekilde kendini saklar. Şayet Tanrının kavranılmazlığı Augustinus tarafından bir olumsuz (negatif) Tanrıbilim anlamında şöyle formüle edilirse, onun ilke olarak anlaşılmamasına ilişkin kanââti özellikle etkin bir tarzda ortaya çıkar: "Tanrı üzerine ruhun içinde hiçbir biliş yoktur, ruh sadece onu nasıl bilemediğini bilmektedir."

Fakat bu şunu dile getirmektedir: Sırf felsefi düşünüş, tabiî akıl Tanrı üzerine güvenli bir bilgiye ulaşamaz. Böylece bir biliş insana sadece, onun inançta olduğu gibi kabul edeceği vahiyle müyesser olur. Tanrıya dair gerçeği sormasıyla Augustinus'un savunduğu felsefesi son bulmaktadır. Biz, sırf akılla gerçeği bulamayacak derecede zayıfız; bu sebeple kutsal yazıların otoritesi bize gereklidir. "İnancın düşünüşün üzerinde görülmesi Augustinus'un inancın sağgörüden yoksun olmayacağı noktasını, tekrar tekrar belirterek belleğe nakşetmesiyle ortadan kalkmaz, çünkü Augustinus'un bu arada düşündüğü sağgörü inanca bağlıdır. O onu şart koşar ve esasında o inancın içinde yakalanan gerçeğin düşünülerek kişiye mâl edilişidir. Bu sebeple kesinliğini bizzat içinde tanımaz, tersine inancın lütûflarıyla onun üzerine kesin bir bilgiye varır. Augustinus elbette aklın inancın altında oluşunun bu kesin mantıkî sonucunu daima çıkarmış değildir. O ilk zamanlarında felsefi düşünceyle onu kolayca bir yana bırakamayacak bir ölçüde eni konu uğraşmıştır. Böylece ona tabiî akla, esas itibariyle zaafına rağmen Tanrıyı kavramak için belirli bir imkân tanımaktadır. Bu felsefeyle Tanrıyı biliş elbette inançla karşılaştırılırsa son derece yetersizdir. Her şeyden önce Yeni Eflâtunculaların zannettikleri gibi Tanrıyı doğrudan doğruya görmekten ibaret değildir. Şayet Augustinus kendi sâyesinde en yüksek Tanrının kendinin görülebileceği Tanrıya yükselmenin aşamalarından zaman zaman söz etmişse, bu fikri tek tek orada burada sınırlı kalmıştır ve üstelik Augustinus'un bizzat kendi tarafından hayatının sonunda bu nokta reddedilmiştir. Eserinin bütününde, insanın Tanrı üzerine doğrudan doğruya görmeye dayanarak değil, tersine sadece dolaylı olarak söz edebileceği görüşünü dile getirmiştir, yani kendi deneyinden yola çıkarak kendini ve dünyadaki durumunu inceliyerek insan kendinin ve dünyanın kişisel varlığını (amprik varlığını) ona borçlu olduklarına göre Tanrı nasıl tasavvur edilmelidir, diye sorar.

İşte bu yolda Augustinus şöyle demektedir: "Tanrının var olduğu yine de tabiî akıl için görünülür hâle getirilmektedir." Augustinus'un ortaya koymak girişiminde bulunduğu Tanrı

ispatlamasının kendine özgülüğü, onun, daha sonra Thomas von Aquino'nun sonlu dünyanın varoluşunun sebebinin kendi olamayacağı ve bu yüzden bir yaratıcı Tanrıya işaret edeceği görüşüne katılmamasından ibarettir. Augustinus, Tanrı'nın ispatını düşünüşünün ana eğilimine uygun olarak insanın kendi deneyiminden çıkarmaktadır. İnsan kendi kendinin içine bakmakla gerçeğin mevcut olduğunu keşfetmektedir. Şu hâlde aklın gerçeğin içinde olup olmadığını ölçebileceğimiz bir kıstasın var olması gerekir. Aklın onun yargısına tâbî olduğu bir ölçüt (kıstas) akıldan daha yüksek olmalıdır, ama aklı aşan şey Tanrıdır. Buna göre diye bağlıyor Augustinus Tanrı, gerçeğin ölçütü olarak mevcuttur.

Fakat sadece Tanrının dünyadaki varlığını değil, onun mahiyetini de Augustinus biraz belirsiz bir kontur hâlinde bile olsa tanınabilir görmektedir. O burada da kendi deneyinden yola çıkıyor. Biz, var olduğumuzu biliyoruz, hattâ bu nokta her türlü kuşkuya direnen biricik kesinliktir, ama Tanrı bütün diğer reel olanı olduğu gibi bizi de dünyadaki kişisel varlığımıza kavuşturmuştur ve bizi onda idâme etmektedir. Buna göre Tanrı, en yüksek var olan diye anlaşılmalıdır. Biz nihayet kendimizde, yüreğimizin temelinden hareket ederek insanı belirginleştiren o tedirginliğin içinde, kendimiz için iyi olanı ele geçirmeye çalışmakta olduğumuzdan, bizzat kendimizden haberdarız. Kezâ diğer bütün yaratıklar iyiye yönelik çaba harcar. Bu çabamız da Tanrı tarafından ortaya çıkarılan bir çaba diye anlaşılmalıdır. Buna göre Tanrı ele geçirilmesine çaba harcanan en yüksek varlıktır; insanın tüm özleminin hedefidir, o en yüksek nimet olmalıdır.

Augustinus tabiî düşünüşün yolunda da Tanrının bu en genel mahiyet belirlemelerin bilgisini aşabileceğini belirtmektedir. Bunun için onun elbette karine (benzetişim) ile sağgörü diye adlandırdığı ve ilk olarak büyük bir çapta geliştirdiği bir özel tanıma tarzına ihtiyacı vardır. O bunu yaparken de yine insandan hareket ediyor. Eğer insan kendini doğru olarak anlarsa, bu takdirde kendini yaratılmış olarak kavra-

mak mecbûriyetinde kalır; yani Hıristiyan geleneğinin iddia ettiği üzere, Tanrının yaratılan bir sûreti olarak görmek zorundadır. Bunun dışındaki tüm reel olan nesneler de Tanrı fikrinden hareket edilerek yaratık olarak anlaşılmalıdır. Augustinus düşüncesini şöyle sürdürüyor: "Yaratılan şey yaratıcının izlerini taşır. Böylece o bütün realitede her şeyden önce insanda tüm varlıklara hayat verenin emarelerine işaret edecek olan belirtileri aramaktadır. Eğer bu türlü izler ele geçirilirse, bu takdirde belirli bir tarzda insandan ve dünyadan, yani Tanrının bu eserlerinden yola çıkarak bu eserlerin yaratıcının var olduğuna kıyas yoluyla ulaşırız.

Tanrının mahiyetinin karinenin metoduna dayanılarak bu dolaylı kavranışı tabiî sağgörünün yolunda Hıristiyan inancının öğrettiği üç niteliğin birleştiği (teslis) varlık olarak düşünülen Tanrının anlaşılması söz konusu olduğunda özellikle semereli olur. Nitekim Augustinus felsefi düşünüşün buna muktedir olduğunu belirtmektedir. Eğer insan kendini incelerse mahiyetinin üç çeşit yapıdan oluştuğunu keşfeder. Onun özü bellekten, iradeden ve sağgörüden oluşur. Onun dışındaki reel olan nesneler de üç katlı bir yapıdadır. Her nesne birdir, başkalarından ayrılır ve aynı zamanda onlarla ilintinin içindedir. Eğer bu teslis, insanın ve tüm yaratıkların mahiyetinde karinenin yardımıyla Tanrının izi olarak anlaşılırsa, bu takdirde bunda en azından ana yapısına göre üçlü birlik olan Tanrıyı tanımak mümkün olur ve bunu neden sonra inançta değil, tabiî kavrayışta tespit etmek imkânı doğar.

Tanrı üzerine felsefi açıklamalara ulaşmak diye belirtilen bütün bu imkânlarda, insanın ve onunla geriye kalan bütün reel olan şeylerin Tanrı tarafından yaratıldıkları fikri esas olarak alınır. Bundan Augustinus hiç kuşkulanmamıştır. Bu sebeple o da onu özel olarak sebeplendirmek mecbûriyetinde olmadığını sanmaktadır. Tanrının dünyanın yaratıcısı oluşu ve dünyanın yarattığı şey olduğu düşüncesi, kendine Augustinus'un sadece tanrıbilimsel değil, aynı zamanda felsefe düşünüşünün de ilk şartıdır.

Düpedüz yaratılışın bu fikrini Augustinus şimdi ondan önce Grek filozoflarında asla erişilemeyen bir köktenlikle ele almaktadır. Örneğin, Eflâtun için Tanrı kaosu düzenleyen ve şekillendiren dünya mimarıdır. Buna göre Kaos Tanrıdan önce vardır. Augustinus şunu görmektedir: Bu sayede Tanrının kudreti azaltılır, ama onun için Tanrının kudreti ön plândadır. Tanrının kudreti sınırsız düşünülürse, bu takdirde onun yaratıcı iradesinden önce mevcut hiçbir şeyin olmaması gerekir, şu hâlde aslında var olan bir kaos'tan söz edilemez. Bu takdirde yaratılış gerçekten hiçten bir yaratılış diye anlaşılmak mecbûriyetindedir.

Antik düşünüş için son derece paradoks olan bu fikirde, Augustinus'un Tanrıyı her keresinde düşündüğünde, mecbûren ulaştığı mutlak bir muktedir olarak Tanrı tasavvuru tepe noktasına varmıştır. Tanrı tarihe de egemendir. Bu Augustinus için özel bir önem taşır, çünkü Grek filozoflarında olduğunun aksine o tabiatın dünyasıyla ilgilenmektedir, her şeyden önce denilebilir ki tarih dünyası ile de ilgilenir. Bu da Augustinus'un düşünüşünün büsbütün insana yönelik olmasıyla bağlamlıdır. İnsan artık tarihsiz bir akıl varlığı olarak değil, tersine tarihî insan olarak mütalâa edilir. Bu fikirden yola çıkarak, Augustinus onu, Batının ilk büyük tarih tanrıbilimcisi ve tarih filozofu olarak gösteren tarihin kapsamlı bir yorumunu ortaya koymaktadır. Onun için insanlığın tarihi Tanrı ülkesiyle dünya ve şeytanın ülkesi arasındaki muazzam bir mücâdelenin sahnesidir. Tarih çağları bu mücâdelenin safhalarını teşkil etmektedir, ama burada da Augustinus'un bakışı yeniden insan düzeyini aşarak tanrısal alana ulaşmaktadır. Tarih ilk insanla başlamaz, tersine kötü meleklerin Tanrıya ihâneti ile başlar. O orta noktasına İsa'nın yeryüzüne inişiyle kavuşur ve dünya mahkemesinde kötülerin lânetlenmesinde ve Tanrı ülkesinin tam gerçekleştirilmesinde sona erecektir, ama bütün bunlarda Augustinus'un görüşünün daha başka türlü olmayacağı için, sonunda insanın eylemi değil, tersine Tanrının iradesi kesin olayları meydana çıkaracaktır.

Böylece Augustinus'un düşüncesi, değindiği sorunlarda insanın ülkesi ile Tanrının ülkesi arasında bir kavis çizmektedir; insandan hareket ederek tanrısal nesnelere dair sağgörüşlere ulaşmak yolundaki muazzam çabalarıyla bu kavis tamamlanmaktadır. Onun kendinden önce az sayıda düşünürlerin Tanrının gizlerine nüfûz edebilmesinin sebebi, kendine insanın gizlerinin daha önce hiçbir düşünürün ulaşamadığı bir derinlikte belirgin kılınmasıdır, ama insanın gizlerini bizzat insan olan için kendini açığa vurur, aynı zamanda Augustinus'un da böyle biri oluşu gibi düpedüz insanın tüm insanî yanları olan bir insan olmasıyla mümkün olur.

Anselm ya da ispat edilen Tanrı

Anselm von Canterbury'nin, 11. yüzyılın bu büyük filozofunun ve tanrıbilimcisinin hayatında fırtınalı olaylar hiç eksik olmamıştır. Bu durum o daha çok ufakken başlamıştır. Onbeş yaşındaki çocuk, manastıra girmeyi arzu eder, ama bir Loombardiya'lı soylu olan babası — onun üzerine tutumlu olan karısının tam aksine son derece savurgan olduğundan— buna karşı çıkar. Bunun üzerine genç Anselm dindarca bir hîle düşünür. Tanrıya onu hasta etmesi için yalvarır, böylece manastırın müdürü rikkâte gelecek ve onun bu arzusuna boyun eğecektir.

Anselm gerçekten ağır bir hastalığa yakalanır. Babasının kışkırtmasıyla manastırın müdürü bir türlü yumuşamaz; böylece Anselm için sağlığına kavuşmaktan başka bir çare kalmaz.

Olgun yıllarında Anselm, Normandiya'daki Bec manastırına girer ve çabucak başrahip ve müdür olur. Memuriyetteki ödevlerini görürken büyük başarı gösterir, çünkü çağdaşı olan biyografın belirttiğine göre, o Tanrıyı tanıması yüzünden insanı da çok iyi bilen birisidir. Ama onun manastır öğrencilerine Latince fiil çekimini öğretmesine mecbûr kalışı Anselm'in canını sıkmaktadır. Sonunda Canterbury'nin başpiskoposu ve böylece İngiliz kilisesinin önde gelen adamı

olur, ama bu da dramatik olayların eşliği ile olup biter. Anselm teklif edilen memuriyeti reddetmek ister, o zaman ruhanî sınıfa mensup olan ve hayatı tanıyan dostları âdeta bir baskın sahnelerler. O kralın hasta döşeğindeyken, onu sımsıkı tutarlar, avucunu zorla açarlar ve eline eğri değneyi zorla tutuştururlar. Bundan sonra onu kiliseye götürürler ve Te Deum'u (Tanrıya övgü korosu) çalarlar. Anselm'in bütün protestoları bir işe yaramaz. Sonunda aldırmazlıktan gelmeye mecbûr kalır ve mecbûren başpiskoposluğu kabul eder.

Bundan başka Anselm, piskoposluk görevinden kaçmmak için bütün sebeplere mâliktir. O bununla zorunlu olarak yüksek siyasete karışır ve bu ona hemen hemen anlaşmazlıklardan daha başka hiçbir şey sağlamaz. Her şeyden önce kralın piskoposlara pâye tevcih etmeğe hakkı olup olmadığı söz konusudur. Anselm bunun sonucu olarak hem krala, hem de papaya yükümlü olarak güç bir duruma düşer; o her zaman için azledilmenin gözdağı altındadır. Hattâ hayatının sonuna doğru bir süre için İngiltere'den sürgüne gönderilir. Durumu o derece kritik bir hâl alır ki, Anselm Roma'ya yolculuğa çıktığında kral eşyasını, para ya da değerli şeylerini dış ülkeye götürmesi kuşkusu içinde onu kontrol ettirir. Daha önce Anselm, papaya umutsuzca şöyle yazıyordu: "Ben şimdi dört yıldır başpiskoposum ve hiçbir şey elde edemedim. Ruhumun muazzam ve tiksinti veren karışıklıkları içinde yararsız yaşadım, öyle ki hergün İngiltere'de yaşamaya mecbûr kalmaktansa, oradan uzakta ölmeyi arzu ediyorum." Anselm'in bütün bu fırtınaların ortasında, önemli yazılarını kaleme alması için zaman ve dinginliği bulması bizi daha da büyük bir hayranlık içinde bırakmaktadır. O bu yazılarıyla ortaçağ felsefesinin ve tanrıbiliminin temelini atmıştır ve daha sonraki çağlarda ona İskolastiğin babası dedirtecek kadar başarılı eserler ortaya koymuştur. Bu temel atış her şeyden önce iki fikir alanında olup bitmiştir. Düşüncenin inançla ilintisi bunlarca açıklığa kavuşturulur ve Anselm Tanrının varlığına ilişkin ispatlamalara girişir. İlkin inancın ve düşünüşün ilintisine gelelim. Anselm, Augustinus'dan mülhem olarak insanın

bu iki yeteneğinden hiçbirisinin tekbaşlarına gerçeği kavramak için yeterli olmadığını iddia etmektedir. Sırf biliş bir şeyin mahiyetine nüfûz edemez, demektedir. Bu bilişin kökü inançta olmalıdır; ama sırf inançta, bilişte birleşmediği sürece yetersiz kalır. İnancın kendi için saydam hâle gelmesi burada kesinkes söz konusudur.

Bu yüzden Anselm'in ilkesi şu mealdedir: "Ben bir şeyin içini göreyim diye inanıyorum." Aynı anlamda o sağgörüyü arayan inançtan da söz etmektedir. Buna göre inanç, bütün derin bilişin kaçınılmaz olan çıkış noktasını oluşturmaktadır. İnsan inançtan yola çıkarak zorunlu olarak bilişe yöneltilir. Fakat acaba Anselm bu iddialarını nasıl sebeplendirmektedir? İlkin bu ikincisini ele alırsak, diyebiliriz ki inancın kendi gücüyle kendini bilgiye tâbî kılışı tezini Anselm, bu arada sevgi kavramına bağlamaktadır; seven bir kimse sevgilisini tanımak ister; buna göre Tanrıyı seven insan, onu tanımak ister. Bunun için Anselm sözlerine şu cümleyle başlıyor: "Şayet inancımızı pekiştirdikten sonra inandığımız şeyi sağgörüyle görmeyi iştiyâkla istemezsek, bu bana bir savsaklama gibi görünür." İlk kez inancın bilmekten önce ortaya çıkmasının gerekliliğini belirtir. Doğru düzen onu akılla tenbih etmeye cesaret etmeden önce, ilkin Hıristiyan inancının derinliklerine inanmamızı talep eder. Bu iddia de sevgiye işaret edilerek sebeplendirilir. Tanrının bilinmesi elbette tarafsız bir biliş değildir, tersine Tanrı ile sonsuz derecede ilgilenen bir sağgörüdür. Bu sebeple onun şart olarak Tanrıya yönelmeye ihtiyacı vardır ve düpedüz bu da inançtır. Bunun için Anselm şöyle belirtir: "Eğer ben inanmasaydım, asla anlayamayacaktım."

Bu karşılıklı ilişkilerden akılla inanç arasında hiçbir çatışmanın mevcut olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Anselm bu fikrini tanrıbilimsel olarak şöyle sebeplendirmektedir: "Tanrı inancın hem sebebidir, hem de aklın yaratıcısıdır. Şu hâlde her ikisi arasında hiçbir çelişki mümkün değildir. Buna göre akla, tanrısal nesnelere yöneldiğinde de tam bir güven duyulmalıdır. Düpedüz bu sebeple Anselm, vahyi yardıma çağır-

madan, sırf aklıyla, yani sırf felsefi yolda Tanrının varlığı üzerine ispatlamalar bulabileceğine güvenmektedir. Bunu o elbette çağdaşı biyografının sözlerine göre, ilkin şeytanın bir baştan çıkarıcılığı telâkki etmişti, ama sonra bildirildiği üzere, Tanrının lûtfu bu ödevin üstesinden gelmesinde ona yardımcı olmuştur.

Tanrının varlığını ispatlamak denemesinde Anselm, ilkin Augustinus'un daha önce çizdiği çizgiye büsbütün bağlı kalmıştır. O, realitede her şeyin az ya da çok iyi olduğu; az ya da çok yetkin olduğu noktasmdan yola çıkmıştır, ama insan bunu, eğer o iyinin ve yetkinin bir ölçütünü, yani mutlak ölçütü içinde taşımasa, garantili olarak tespit edemez. Buna göre iyi olan her şeyin kendinde ölçüldüğü bir en yüksek iyinin mevcut olması gerekmektedir ve bu, sonlu iyinin bir başka iyiden hareket edilerek mütalâa edilmesi değildir, tersine kendi kendinin gücüyle iyi olandır. Şimdi Anselm iyi diye adlandırdığımız şeyin, bu niteliği, en üst iyiye katılmak sûretiyle kazandığını iddia etmektedir. Şu hâlde bu en yüksek iyi, aynı zamanda yaratıcı ilkedir ve Anselm onu Tanrı olarak adlandırabilir. Buna uygun olarak bütün büyük olanın mutlak bir büyük olduğunu ve denilebilir ki bütün tabiatın mutlak bir tabiatı şart koştuğunu ve bunun da yine Tanrı olarak kavranılması gerektiğini göstermeğe çalışmaktadır.

Ondan sonraki dönem için daha önemli bir nokta, Anselm'in Tanrının varlığına ilişkin bir başka ispatıdır. O bu arada çıkış noktası olarak şimdi gerçekte kendine o şartın gerekli olmadığı bir ispat zemini aramaktadır. O onu saf kavram olan Tanrı kavramında bulmaktadır. Her insan, hattâ salak ve inançsız olanı Tanrıyı ondan daha büyüğünün düşünülemiyeceği bir varlık olarak anlamak zorundadır. Şu hâlde insanın ruhunda Tanrı fikri mutlak olarak en büyüğünün idesi diye mevcuttur ki, bu arada en büyük denilince niceliksel bir oran değil, tersine varlık imkânlarının elden geldiğince en büyük zenginliği anlaşılır. Şimdi o şu kıyasın sonucunu çıkarmaktadır: Eğer Tanrı akılda mevcutsa, bu takdirde

onun realitede varolması gerekir, çünkü akılda mevcûdiyetini sürdürmesi hem akılda, hem de realitede varlığını sürdürmesine nazaran daha cüz'idir. Sırf tasavvur edilen bir Tanrının yetkinliği, yani varlığı olmayacaktır. Buna göre düşünülen en büyük şey olarak Tanrı, aynı zamanda reel de olacaktır. Şu hâlde kendinden daha büyük olanın düşünülemeyeceği bir şey kuşkusuz hem akılda, hem de realitede mevcûdiyetini sürdürmektedir.

Anselm, bu fikrin ruhunda nasıl oluştuğunu etkin bir şekilde şöyle anlatmaktadır: "Ben sık sık ve kendimi zorlayarak bunun üzerine kafa yordum. Bazan aradığımı yakaladığımı sanıyordum ve o yeniden ruhumun ellerinden büsbütün sıyrılıp kaçıyordu. Sonunda bu girişimimden vazgeçmek istedim, zîrâ umutsuzluğa kapılmıştım ve hedefime ulaşmak bana imkânsız görünmüştü, ama bu düşünceleri kafamdan çıkarmayı denedikçe ve bunun yararsız bir cephesinin tâhminen daha başarılı olabilecek bir uğraşıdan alıkoymasın diye yaparken istemediğim ve kendine karşı çıktığım hâlde, aynı düşünceler giderek daha artan bir güçle beni rahatsız edici bir tarzda bana çullandılar. Birgün bu şiddetli saldırıya karşı direnmekten yorgun düştüğümde, bu düşüncelerin çarpışmasının ortasında, gayretli bir düşünüşle bulmaktan umudumu kestiğim ve ısrarla bilinç altına atarak bastırdığım şey ortaya çıktı."

Tanrı kavramından oluşturulan ispat, Anselm'in o kendine özgü yaratışı uzun ve değişken bir tarihe mâliktir. Thomas von Aquino onu reddeder. Kant yüz Taler (para birimi)'e dair o ünlü misâlini vermekle, ona karşı çıkar: "Yüz adet düşünülen Taler yüz reel Talerden daha az değildir, ama bu ikincisinde varlık ona eklenir, ama varlık, eklenmesinin bir şeyi daha yetkin kılabileceği bir nesnel nitelik değildir. Buna karşı diğerleri Descartes, Spinoza, Leibniz ve hepsinden önce Hegel elbet onu akılcı bir ispat olarak anlamaz, tersine ruhun düşünülerek Tanrıya yükselişi diye görer, ama zaten Anselm de onu böyle anlamıştır. Bunun dışında Gaunilo adında bir rahip, Anselm daha hayatta iken onun Tanrıyı ispatına karşı

îtirâzlar ileri sürmüştü. O demişti ki eğer biz bu ispatı kabul edersek, sonunda en yetkin bir adanın zorunlu olarak varolmasının da ispat edilmesi gerekecektir, çünkü eğer onun zaman ve mekân içindeki amprik varlığı (kişisel varlığı) varsa, en yüksek derecedeki yetkinliğe de erişmiş olacaktır. Tanrının ispatına dair eleştirisi elbette Gaunilo'ya pahalıya mâl oldu. Bu yüzden manastırda hapis cezasına çarptırıldı. Bundan çıkan sonuç şudur: Tanrının varlığıyla uğraşmak her zaman tekin bir uğraş değildir.

Thomas ya da vaftiz edilen akıl

Bir filozof denilince sıska, çökük avurtlarıyla eriyip bitmiş bir vücudu olan ve onun içinde konaklayan ruhunun cismanîliğini hemen hemen büsbütün yok ettiği bir insanı tasavvur etmek âdetindeyizdir. Immanuel Kant'ın beden yapısının aşağı yukarı böyle olduğu bilinir. Buna karşı Thomas von Aquino'nun, 13. yüzyılın bu önemli düşünürünün dış görünümünü hayâlimizde canlandırırsak, bu takdirde filozof üzerine düşüncelerimizi değiştirmemiz gerekecektir. O, heybetli bir vücut yapısına sahipti. Bugüne intikâl ettiğine göre, kürsüsüne oturup incelemelerde bulunması için yuvarlak bir oyuk açmak gerekmişti. Bu büyük adam karşısındaki saygımızı bozmadan bunu zikrediyoruz, çünkü Thomas'ın kendi de kendini hicvedercesine bu aşırı şişmanlığı üzerine zaman zaman açıklamada bulunmuştu.

Onun bu hantal dış görünüşüne, hemcinsleri arasındaki hareket tarzı da uymaktadır. Konuşkan değildi. Meslektaşları onu "suskun öküz" diye adlandırırlar, ama onun bu suskunluğu söyleyecek hiçbir şeyi olmamasından ileri gelmemektedir. En doğrusu bu onun ne pahasına olursa olsun göze çarpmamak arzusundan doğmaktadır. Onda tanrıbilimin ve felsefenin bir sempatizanında olduğundan daha fazlasının var olduğu sadece bir rastlantıyla açığa çıktı. Öğrenci arka-

daşlarından birisi, bu beceriksiz ders arkadaşına yardımcı ders vermek istedi; bu arada onun nesneleri kendinden daha iyi açıkladığını, hattâ yüksek yetenekli profesörlerden bile daha yetenekli olarak izah ettiğini keşfetti. Ama Thomas, arkadaşından bu keşfini bir giz olarak saklamasını ısrarla ricâ etti. Bu davranışında Thomas'ın bir karakteristik niteliği ifadesini buluyor. O kendi kendini bir şey saymamaktadır. Onu kendi şahsı değil, sadece meseleleri ilgilendirmektedir. Bu o kadar aşırı bir ölçüye varıyordu ki, Thomas zaman zaman hattâ son derece uygunsuz olan durumlarda düşünceye dalıyor ve çevresini büsbütün unutuyordu. Bu durumunu açıklayıcı bir anekdot vardır. Thomas Fransız kralı Aziz Ludwig tarafından yemeğe dâvet edilir. O âdeti veçhile susar, konuşmaz, ama bundan sonra birden yumruğuyla masaya vurur ve şöyle haykırır: "Manichaerlerin doğmadan sapmalarına karşı işte böyle bir delil ileri sürülmelidir." Bu arada donakalan saray mensuplarının nasıl bir sessizliğe büründüğünü tasavvur edebiliriz; ama kral bu ânda ona karşı gerçekten geleceğin azizi gibi davranır. Bir yazmanı yanına çağırır ve Thomas'ın âniden aklına gelen Manichaerlerin öğretisine karşı ileri sürdüğü delili not ettirir.

Bir şeye kendini unuturcasına veriş, Thomas von Aquino'nun gençliğini belirgin kılan bir noktadır. O, Staufen hanedanının imparatorlarıyla akraba olmakla övünebilecek olan, bir kibar (soylu) Güney İtalya'lı âileden gelmedir. Böylece kendine en parlak kariyerler açık durmaktaydı. Ailesi en genç oğulları olan onu, ruhban sınıfı için yetiştirmek istediler. O en azından zengin ve itibarlı bir manastırın müdürü olacaktı, ama Thomas dilenci rahiplere fakirler için iane toplayan papazlara gitmeyi kafasına koymuştu. Kısa bir süre önce kurulmuş olan Dominikaner tarikatına girdi. Bütün dış hayatın parlaklığı yerine onu burada yoksulluk ideali bekliyordu, ama yeni hareketin bu çilekeş karakteri doygun hâle gelen bir Hıristiyanlığın ortasında İncil'e göre bir hayat sürme denemesi, o zamanın gençliği arasındaki zeki kafaları ve onların içinde kezâ Thomas'ı dayanılmaz bir ölçüde kendine çekiyordu.

Böyle bir dilenci tarikatına dâhil olmak elbette çok büyük bir mahviyetle bağlantılıydı. Thomas onu birçok kereler Napoli'den ve Roma'dan Paris'e götüren bütün yolculuklarını, yürüyerek yapmaya mecbûr kalır. Tarikatı kendisine eserlerini yazması için yeterli miktarda kâğıt bile veremez, öyle ki ekseriyâ düşüncelerini ufacık pusulalara not etmeğe mecbûr kalır. Üstelik yeni ve devrimcilik gibi görünen hareket, eski ve tutucu güçleri derhal harekete geçirir. Thomas bundan bir şeyler hisseder. İtibarlı Paris Üniversitesi, öğretim kadrosuna onu almaktan kaçınır ve öğrencilere göreve giriş konuşmasında bulunmasını yasaklar.

Tutucu güçlerin aynı düşmanlığı Dominikanerlerin tarikatına girmesine ilişkin kararını verdiği ânda yeniden belirir. Ailesi kendi sınıfına karşı yapılan bu son derece büyük ihânetten dehşete düşmüştür. Erkek kardeşler Thomas'a o yolda iken baskın yaparlar ve onu yalnız bir malikânede hapis tutarlar. Onu orada niyetinden döndürmeyi denerler; elbette erkek kardeşlerinin kararlılığından az bir şey anladıklarını gözler önüne seren araçlarla buna yönelirler. Onlar onun odasına süslü püslü giyinmiş bir fâhişeyi gönderirler. Onunla bir aşk saati geçireceğini uman genç kadın, çam yarması gibi bir genç adamın, ocaktan çekip aldığı ve yukarı kalkmış elinde tuttuğu bir yanan odun parçasıyla karşısına çıkmasıyla müthiş bir dehşete kapılır.

Bu jestinde ifâdesini bulan ve verdiği karara diğerkâm olarak kendini verişin bu tutkusu, Thomas'ın bütün hayatını, belirler. Dış hayatından hiçbir başarı beklememektedir, hattâ kendine teklif edilen Napoli başpiskoposluk kürsüsünü reddeder. Onun için en önemli nokta, kendini mesleğine büsbütün adayabilmesi için hürriyetini korumasıdır, ama onun bu mesleği Hıristiyan felsefesinin ve tanrıbiliminin yeni temelinin atılması denemesidir. Onu bu ödeve sımsıkı sarılmasını sağlayan diretişi her ne kadar zamanında çok çeşitli bir karşı çıkmaya marûz kalmışsa da sonunda hemen hemen bir yıl önce Augustinus'un eriştiği bir otoriteyi kazanmasını sağla-

mıştır. Gelecekteki bu önemini genç Thomas önceden bir parça sezmişti diyebiliriz. Her hâl ve şart altında öğretmeni olan büyük tanrıbilimci ve filozof Albertus Magnus bunu önceden farketmiştir. Öğrencilerin alaylarına o şöyle karşılık vermiştir: 'Siz onu "suskun öküz" diye adlandırıyorsunuz, ama ben size derim ki, bu suskun öküzün böğürtüsü birgün o denli güçlü yükselecektir ki, o bütün dünyadan işitilecek.' Çağın ruhu besbelli en yüksek yoğunlaşma gücüne mâlik olan böyle bir düşünüre ihtiyaç duymaktaydı, çünkü Thomas'ın çağı, ruhun ağır tehlikelere marûz kaldığı bir dönemdi; bu, hiç kuşkusuz düpedüz tanrıbilim ve felsefe alanında ortaya çıkan güçlerdi. Bütün tartışmaların arasından geçilerek burada daha önceki yüzyıllarda belirli bir bağdaşım ortaya çıkmıştır. Grek ruhunun Hıristiyanlığın ana deneyi ile temasından doğan bir Hıristiyan felsefesi oluşmuştu. O Augustinus'un güçlü ve gücünü duyuran düşünüşünde ilk büyük şekle bürünmüştür ve sonunda Anselm von Canterbury'de tam bir etkinliğe ulaşmıştır. Bu Hıristiyan felsefesi tabiî akılla inancın bir bileşimine dayanmaktadır, ama burada akıl elbette daha sonra onun hizmetinde kalarak tam güçlenmesi için inanca tâbî olmaktadır. Hıristiyan felsefesinin bu dengeli sistemine Thomas'dan çok önceleri bir bozucu itici güç girmiştir. Hıristiyan inancına katılmıyan bir felsefeyi daha yakinen bilmekteyiz, bu, Aristo'nun felsefesidir. Bu felsefeden şimdiye kadar Batı'da sadece az bir şey bilinmektedir.

Buna karşı Arap filozofları Aristo'nun tüm bilgisini intikâl ettirdiler ve bu bilgiler artık Batı'nın düşünüşüne de nüfûz etmektedir, ama çok kapsamlı mantıkî sonuçları ortaya çıkarmıştır, hattâ o bir mânevî devrim olmak tehlikesini doğurmaktadır, çünkü şimdi tanrıbilimin yardımcı aracı olmaya karşı direnen bir dünya yorumuna rastlanmaktadır; en doğrusu içinde kapalı bir sistem teşkil etmektedir ki nesnelerden insanlara kadar Tanrıya da yönelen bir realitenin tümünü içermektedir. Bir Hıristiyan felsefesi için bundan doğan tehlike belirgindir. Burada inancın gerçeği yanında, bir saf dünyevî gerçeğin kendini ayakta tutmak istediği görülmektedir.

Bu sırf aklın bir gerçeğidir. Nitekim yan yanalığın bu imkânı ciddi olarak düşünülmektedir; hiç kuşkusuz bilgili acayip kimseler tarafından değil, tersine bilimin o zamanki merkezini oluşturan Paris Üniversitesi'nin itibarlı profesörlerince dikkate alınmaktadır. Thomas'ın, Paris'te öğretmenlik ettiği dönemde orada profesörlük yapan önemli düşünür Siger von Brabant inancın ve aklın çift gerçeği öğretisine yakınlaşır, ama birbirine aykırı olan bakış açılarıyla her ikisinin doğru oldukları iddia edilince, bu keyfiyet insan ruhunun şifâ bulmayacak bir içten parçalanışına götürür. Bütün bunlar son derece tedirgin edici bir durum yaratır. Çağdaş düşünürlerin en büyüklerinden biri olan Bonaventura Thomas ile aynı dönemde Paris'de tanrıbilim öğretmenidir ve onun yakın dostudur. Bu düşünür Cicero'nun felsefesinden hoşlandığı için aziz Hieronymus'un düşünde gördüğü kıyâmette kamçılanması sahnesine, uyararak işaret eder.

Son derece tehlikeli olan bu durumda bir Hıristiyan felsefesinin imkânı yanında insan ruhunun birliği de tehlikeye girdiğinde Thomas mücâdele alanına ayak basar. O, birbirleriyle çatışan iki dünya görüşünü barıştırmayı kendine ödev edinir ve bunu her ikisinin de hakkını yemeden yapmaya dikkat eder. Buna göre o hem Aristo'nun düşünüşüne lâyık olduğu yeri vermek, hem de aynı zamanda inancın gerçeğini korumak ister. Soruların her bir ayrıntısını hesaplayan yorulmak bilmez bir çalışmayla çağın talep ettiği bileşimi başarır. En tanınmışı 'Tanrıbilimin Yazılar Toplamı' olan kapsamlı eserleriyle ortaya çıkar ve aynı ağırlıkta onun karşısına daha çok felsefi olarak yönlendirilen müşriklere (politeist) Yazılar Toplam'ını meydana getirir. Bü büyük tasarımlı, özenle hazırlanan ve derin düşünülmüş eserlerde bir Hıristiyan felsefesinin en önemli ortaçağ taslağı çizilir. Bir yıldan daha uzun bir süre yaşanan ve deneyden geçirilen inancın beşyüzyıldan daha uzun bir süreden beri mevcut felsefi çaba ile kaynaştırılmasıdır bu.

Eğer akılla inancm böyle bir bileşimi başarıya ulaşırsa, her ikisini de birer birer menziline göre incelemek gereke-

cektir. Thomas bu arada bu ikisinden her birinin kendi alanına sahip olduğu sonucunu çıkarıyor. İnancın tabiatüstü gerçeklerle ilişkili olduğunu belirtiyor. Dünya nesnelerinin bilinmesinin alanında onun doğrudan doğruya arayacağı hiçbir şey yoktur. Buna karşı tabiî akıl ön plânda bu dünya realitesine yönelmektedir. Thomas çıkardığı sonuca göre diyor ki, onun alanında her şey mâkûl olup bitmelidir. Augustinus'un felsefesinin mümessillerinin iddia ettikleri gibi burada Tanrı tarafından bir hidayete gerek yoktur. Dünya bilgisinin çıkış noktası en doğrusu herkese açık olan duyusal deneydir ve onun gerçeğinin ölçütü akli sağgörüdür. Tabiî akıl, elbette fiziküstünün kavranışından büsbütün ayrı bırakamaz. Belirli sınırlamalarla, o da Tanrının tanınmasına yeteneklidir. Hiç kuşkusuz bu sınırlar Augustinus ve onun belirttiği ortaçağ düşünürlerinin sandıklarının aksine o kadar geniş değildir. Ne teslis, ne de ilk günah ve ne de inkarnasyonu bizzat kendi gücüyle vahiy ve inanç araya girmeden anlayamaz ama Tanrının varlığı ve onun varlığının en genel belirli nitelikleri tabiî tarzda da görülebilir. Elbette bu tanıma, dünyanın tanınmasından yola çıkılarak cereyan eder. Thomas'ın aklı ve inancı birbirinden ayırması onun da bir çift gerçeğin iddia edilişine yöneldiği olasılığını doğurmaktadır. Bununla birlikte insan ruhunun içinden parçalanışının böyle bir tehlikesinden kaçınmayı o başarmıştır. Bu, her ikisinin de aklın ve inancın Tanrıdan gelme olduklarını ileri süren düşünüşün yardımıyla başarılmıştır. Tanrı bir yandan inancı yaratır, diğer yandan o tabiî aklın yaratıcısıdır. Şu hâlde ikisi de akıl ve inanç köklerinde Tanrıda bağdaşımlıdırlar. Bu yüzden onlar birbirleriyle çatışma hâlinde olamazlar. İnanç akla aykırı değildir, akıl da kendi bakımından kendini iyi anlarsa inanca aykırı gelen hiçbir şeyi öğretemez. Bu bileşimde elbette inanca belirli bir rüçhaniyet düşmektedir. Bu başka türlü olsaydı Thomas, vurgulanan anlamda bir Hıristiyan filozof olmayacaktı. İnancın gerçeği tabiî aklın gerçeğinden daha mükemmeldir. Tabiî aklın gerçeği inanca göre yönlendirilmiştir. O, inancın şatafatlı mukaddimesini içerir,

ama inanç aklı her şeyden önce en çok kendinin olan imkânlarına ulaştırır. Tanrının lütfû tabiatı ortadan kaldırmaz, tersine onu tamamlar ve mükemmelliğe kavuşturur.

Felsefi düşüncenin tarihi için en önemli nokta, Thomas'ın düşünüşünde dünyevî realitenin geniş kapsamlı olarak tabiî tanıma için serbest kılınmasıdır. Bu sebeple geriye baktığımızda büyük ölçüde geleneğin koruyucusu gibi bize görünen bu düşünür, çağdaşlarının gözünde cüretli bir yenilikçi sayılmıştır. O Grek ana tandanslarının, yani bir çok tanrılı felsefe yapışın ana eğilimlerinin Hıristiyan düşünüşünde nihaî etkilerini sürdürmesine müsaade etmiştir, yeter ki bunlar daima ölçü koyucu Augustinus'tan çıkan felsefe ve tanrıbilimi için katlanılır görünsünler. Bu, Thomas'ın felsefeye ayırdığı konuda kendini göstermektedir. Kuşkusuz onun için de Augustinus için olduğu kadar, büyük Grek filozofları için de Tanrı felsefenin el attığı en seçkin konudur, ama bundan sonraki en önemli konu Thomas için Augustinus için olduğundan aksine dünyadan elini eteğini çekmiş ruh değildir, tersine Grek düşünürleri için olduğu üzere, kendine insan ruhunun en azından bir kısmıyle dahil olduğu dünyadır. Thomas dünyayı onu tıpkı Greklerin gördükleri gibi görmektedir. Onu şekillerinin bütün zenginliğinde kendilerini duyulara sunduğu gibi görmektedir. İşte bunda Thomas'ın dünyevîliği dediğimiz şey içkindir. Bu arada onu ilgilendiren sadece nesneleri çeşitliliği içinde tanımak değildir. Thomas, filozof olarak daha çok nesnelerin mahiyetini sormaktadır. O, kendinden önce Aristo'nun nesnelerde biçimle maddeyi ayırmış olduğu gibi, nesnelerin maddesini ve biçimini ayırmak yoluyla bu mahiyete yaklaşmağa çalışmaktadır. Thomas, maddeyi hemen hemen büsbütün dikkatinin dışında bırakıyor. Onun için madde yalnızca kendi sâyesinde biçimlerin bireysel şekiller hâlinde belirginleştikleri itici güç olarak önemlidir, oysa biçimlerde nesnelerin mahiyetini görüyor. Kuşkusuz onlar ebediyen sabit değildirler. Biçimler Thomas için, daha doğrusu büsbütün Aristo'nun demek istediği anlamda nesnelerin içinde canlı olarak geliştikleri oranda eşyanın mahiyetidir.

Biçimler, ya da özler, bunda Thomas akıl hocası Aristo'yu aşmaktadır. Başlangıçta Tanrının ruhundaki ideler olarak mevcuttur, aynı zamanda yaratılışın ön taslağı olarak vardırlar. Şimdi felsefe, onun ödevi dünyayı tanımak olduğundan, ideleri realiteden ayırdığına göre bununla Tanrının dünyada mâlik olduğu düşünceleri aynen düşünmektedir. İnsan bunu başarır, çünkü o 'tanrısal ruhla ona katılan' bir benzerliğe sahiptir. Bu, Thomas'ın insanın eşyayı tanımasının gerçeğini haklı kılmasıdır. Aynı zamanda bunda tanımanın sınırlarına yönelik derin bir sağgörü de mevcuttur. Thomas, insanın dünya tasavvurunun serbest olarak tasarlayabileceğine inanan ortaçağ sonlarının ve yeniçağın düşüncesinden çok uzaktır. O, insanın Tanrıyı tanımasının, Tanrı tarafından idelere uygun olarak yaratılan realitenin varlık yapısına bağlı olduğu fikrine sımsıkı sarılmaktadır.

Tanrının düşüncelerini dünya ile birlikte düşünmede o, Thomas için kademeli bir yapının bütünü olarak ortaya çıkmaktadır. Her realite alanı, onun içinde biçim ne kadar çok maddenin üzerinde ise, (ondan bağımsızsa) o ölçüde daha yüksek bir mevki işgâl eder. Bu sebepten ölü nesneler en aşağı varlık kademesini teşkil ederler. Burada biçim maddeye sadece dıştan damgalanmıştır. Bitki ondan daha yüksektedir. O biçimini kendi kendinin içinde taşır; bir bitkisel ruh olarak bunu yapar. Hayvan onu aşar, onun ruhu sadece bir bitkinin ruhu değildir, tersine aynı zamanda algısı olan duyumsal bir melekedir; ama yine de hayvan daha nispeten daha aşağı bir varlık kademesini teşkil eder, çünkü onun ruhu bedeniyle birlikte yok olur. İnsanda durum bundan farklıdır. Onun kuşkusuz hayvan ve bitki gibi ruhunda bir bitkisel ve duyumsal bir meleke mevcuttur, ama o ikisi karşısında onu seçkinleştiren niteliği ruhunun esasında mânevî, buna göre ölümsüz olmasıdır. Bu, hayatta insanın ruhu elbette mânevî kısmında da bedeniyle bağlantılıdır. Bu sebepten saf bedensiz ruhlar insandan üstündürler. O, bununla melekleri demek istiyor. Bu arada onlar da yine mükemmel değildirler, kuşkusuz saf ruhlardırlar, ama yaratılmış ruhlardır. Bu sebepten

hepsinin üstünde saf yaratılmamış ruh yükselmektedir. Buna Tanrı diyoruz. Bu, Thomas'ın taslağını çizdiği realitenin tasavvurudur, kendi içindeki zenginlik olduğu kadar gösterdiği birlikle de kişiyi çeken bir tasavvurdur onunkisi.

Tasvir edilen kademeler yapısı elbette özel bir Hıristiyan felsefesinin bir belirteci değildir. Aristo da onu dünya görüşüne esas almıştır, ama onda meleklerin yerinde yıldızların ruhları bulunmaktadır. Thomas'ın bu kademeler yapısını durağan (statik) olarak değil, tersine dinamik olarak düşünmesi Aristo'cadır. Her şey biçimlendirilmemiş maddeden uzaklaşarak, biçim olmaya yönelik çaba harcamaktadır. Bu arada önemli olan nokta, bu olayın imkân ve realite kavramlarının yardımıyla yorumlanışıdır. Madde sırf bir imkândır, o biçimlendirilmenin imkânını taşır. Bir şeyin ne kadar çok biçimi mevcut olursa, o derece daha reel hâle gelir. Dünyanın bütününde imkândan realiteye yönelen kesintisiz bir çaba cereyân eder. Realitenin maddeden değil de, tersine biçimden ibaret oluşu fikri, antik düşünüşü ortaçağ düşüncesiyle birleştirmektedir ve diğer her ikisini de modern görüşten farklı kılmaktadır.

Thomas'ın Tanrı kavramı da artık bu ufuktan bakılarak mütalâa edilmelidir. Eğer bütün dünya, imkândan realiteye götürecek olan kesintisiz bir çaba harcayışı ise, bu takdirde en yüksek derecede kendine yönelik çaba harcanan şey, yani realite tüm imkânlardan yoksun olmak zorundadır, ama bu en had mükemmelliği hâlinde Tanrı olacaktır. Oradan Tanrının daha başka bir varlık belirlemesine ulaşılmaktadır. Tanrı saf biçim olarak bütün maddeden uzak olduğu düşünülürse o saf ruh olarak kavranılmalıdır. Bunda da Thomas, Aristo'nun izinden gitmektedir, ama Aristo'ya bu eni konu katılışla onun felsefesi Hıristiyan düşünüşüne yabancılaşma tehlikesine marûz kalınaktadır, çünkü bununla Tanrı belirli bir tarzda bizzat bu olayın bir parçası bile olmasa dünya olayına ilişkili kılınmış olmaktadır; her şeyin kendine yönelerek hareket ettiği kendi hareket etmeyen en yüksek ilke olarak görün-

mektedir. Buradan bakılınca Tanrı kavramının bir vahdet-i vücut kavranışı, nitekim onun tıpkı Arap ve Batı felsefesinin belirli akımlarında Thomas'ın döneminde tasarlanışı gibi akla gelmektedir, ama Thomas böyle bir vahdet-i vücudu (pantheist) üstlenseydi, bu takdirde Tanrının dünya üzerindeki mutlak bağımsızlığı ve yüceliği fikri ortadan kalkmış olacaktı ve bu Hıristiyan Tanrı anlayışının en önemli momentlerinden birinin silinmesi anlamına gelecekti.

Burada yeniden Thomas'ın, ona özgü olan yüksek bileşimci sanatı kendini gösteriyor. Panteist, mantıkî sonuçlardan kaçınmak için o yaratış fikrine rücû ediyor. Tanrı, Aristo'nun sandığı gibi, kendine çaba harcanan en yüksek varlık olarak tüm çabayı elinde tutmakla kalmıyor, aynı zamanda o dünyanın yaratıcısı olarak tüm olayların başlangıcında da bulunuyor. Bunu Thomas elbette artık felsefi yoldan ispatlayamaz. Kuşkusuz ona dünyanın kökeninin Tanrıda olması fikri, doğru bir görüş olarak görünüyor. Çünkü tüm reel olan, kendi varlığına mutlak realite olarak Tanrıya katılmakla mâliktir, ama bu katılış da panteistik olarak yorumlanabilir. Buna karşı dar anlamdaki yaratış fikri, yaratıcı ile yaratık arasında sonsuz bir mesafe oluşunu şart koşmaktadır, ama böyle bir uzaklık hiçbir tarzda tabiî akılla izah edilememektedir. Yaratış fikri Thomas'ın Hıristiyan geleneğinden aldığı ve onu inancın yolunda doğrulayabileceği bir şarttır.

Fakat eğer dünyanın bu yaratılmışlığı şartı bir kere onaylanırsa, bu takdirde bu noktadan hareket edilerek Thomas'ın iddia ettiğine göre, Tanrının varlığı tabiî aklın yolunda görülebilir. Burada Thomas'ın o ünlü Tanrı ispatlamaları başlamaktadır. Onlar Augustinus'un, Tanrıyı ispatlayışı gibi ruhun içindeki gerçekten yola çıkmaktadır. Onlar en doğrusu —bu da Thomas için karakteristik bir noktadır— dünya realitesinde başlamaktadır. Sonlu dünyanın sebebinin kendi içinde olamayacağını, tersine onun yaratıcısı olarak Tanrıda bulunacağını göstermek istemektedir. Örneğin, Thomas şöyle delillendiriyor: 'mevcûdiyetini sürdüren her şeyin bu var

oluşunun bir sebebi olmasının zorunluluğu görülebilir, demektedir. Bu sebep yine de daha büyük bir sebebe bağlı olmak mecbûriyetindedir, ama Thomas'ın iddia ettiği gibi, sebep olmaların bu zincirinde sonsuza kadar geriye gidilemez. Şu hâlde bir ilk sebep olmalıdır ve bu da Tanrıdır.

Fakat Tanrının sadece varlığı değil, mahiyeti de Thomas'a göre belirli bir tarzda tabiî yolda kavranabilir. Burada da dünya realitesinden yola çıkıyor ve bu arada karine (benzetişim) yolundan yararlanıyor. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmıştır; ama yaratmak demek yaratılana kendi mahiyetinden bir şeyler vermek demektir. Buna göre yaratıktan hareket edilerek belirli bir tarzda kıyaslamada bulunularak yaratanın varlığına hükmetmek mümkündür. Örneğin, insanın iyi oluşu ile Tanrının iyiliğine tümdengelimle hükmetmek mümkün olur. Thomas burada elbette son derece tedbirli olarak delillendirmektedir. Sonlu insanla sonsuz Tanrı arasında o kadar büyük bir uzaklık vardır ki benzetişimde (kaderine) sonlu olan aynı zamanda nehyedilmek ve aşırı derecede yükseltilmek mecbûriyetindedir. Tanrının iyiliği kuşkusuz insanın iyi oluşuna karine teşkil eder, ama o ondan başkadır ve onun sonsuz derece fevkindedir. Böylece insan karine yoluyla Tanrının mahiyetinden bazı şeyleri kavrar, ama bunu sadece zayıf bir tabloda görebilir.

Tanrının eksiksiz tanınmasını, sadece inanç eline geçirebilir; ama o da tam mükemmel bir sağgörü değildir, ancak ahirette insan Tanrıyı olduğu gibi görecektir. Buna karşı tüm felsefi ve tanrıbilimci tanıma bir gölge gibidir. Bu hayatta elimize geçirebileceğimiz Tanrıyı en yüksek biliş her şeyin onun üzerine düşündüğümüzün üstünde oluşundan ibarettir.

Bunu Thomas, hayatının sonunda doğrudan doğruya yaşamıştır. Büyük eseri olan 'Summe der Theologie'yi bitirmeden önce kalemini bırakır. Son sözlerinden birinin şu mealde olduğu bugüne intikâl etmiştir: "Ben daha çoğunu yapamam. Gördüklerim karşısında yazdıklarımın tümü bana içi boş bir saman gibi geliyor."

Eckhart ya da Tanrı olmayan Tanrı

Felsefenin erkeklerin bir ayrıcalığı olduğu uzun bir süre sanılmıştı, ama bu görüşü bundan 650 yıl önce birisi çürütmüştür: O Meister Eckhart'dır. Meister Eckhart muhakkak ruhban sınıfının sempatizanları karşısında Latince konferanslar da vermiştir, ama onun dahil olduğu tarikat onun kadın manastırlarında da vaazda bulunmasına vesile olmuştur ve bunu Alman diliyle yapmıştır; o zamanlar bizzat kendinin çeşitli sözcüklerle zenginleştirdiği sözlüğü iffetli rahibeleri tanrıbilimsel ve felsefi ideleriyle ünsiyet peyda etmeleri için kullanmıştır. Bu rahibeler Meister Eckhart'a dokunaklı, yalın şiirleriyle teşekkür etmişlerdir. Bunlardan birisi ölüm döşeğindeyken Eckhart'dan önemli derecede etkilendiğini îtirâf etmiştir; ama bu arada o denli yüksek ve kavranılamaz şöyler duymuştur ki, anlayış ve duyuşu hareketsiz kalmıştır.

Sırf kişisel olan bu olaylar bir yana bırakılırsa, Eckhart'ın hayatı üzerine yalnızca pek az bilgiye sahibiz, diyebiliriz. 1260'da doğduğu tahmin edilmektedir. Eckhart "Von Hochheim" diye anılan bir şövalye aileden gelmedir, ufak yaşında Erfurch'taki Dominisyen manastırına girer. Tahmin edildiğine göre akabinde Strassburg'da ve Köln'de öğretim görür. Ülkesindeki manastırlardan birinde başrahip olur; bundan sonra Paris'de bir öğretim görevini üstlenir ve 1308'de Magister olur (Felsefe doktoru). Meister Eckhart adı bu pâyesinden

gelmedir. Paris'ten geri dönerek yeni kurulan tarikatın eyaleti Saksonya'da, Hollanda'dan, Letonya'nm Livonya eyaletine kadar uzanan bir bölgenin tarikat reisi olur. Aynı zamanda Bohemya'nın genel rahip yardımcısı görevine atanır, orada tarikat manastırlarının ıslâhı ödeviyle tâlimâtlandırılır. Bir kere daha Paris'e gider, bundan sonra Strassburg'daki tarikata mahsus yüksek okulun yönetimini üstlenir ve sonunda Kolonya Üniversitesinde ders verir. 1327 yılında ölür. Mezarının nerede olduğu bilinmemektedir. Bıraktığı eserleri çok kapsamlıdır. Bunlar bilgince yazılmış Latince yazılardan ve Almanca risâlelerden ve vaazlardan oluşmaktadır.

Meister Eckhart'ın hayatındaki önemli olay, onun resmi kilise ile olan mücâdelesidir. Bir düşünürün bağımsız yollar izlemesini kilise öteden beri zor hazmeder. Geleneksel yollara riâyet etmeyen birisi her yerde kilise için güvenilmeyen bir kişi olur ve sonunda kilise bütün gücüyle duruma müdahâle eder. Aynı durum Eckhart'da da olup biter. Dominisyen tarikatının ileri gelenlerinden birinin engizisyona marûz bırakılması gibi heyecan verici bir olay cereyan eder. Bu öyle bir tarikattır ki, o onun kendi engizisyonda çeşitli seçkin başarılar göstermiştir; elbette üstada yaklaşmaya hemen cesaret edilemez. İlkin ruhban sınıfın dışındaki sempatizanlar kavuşturmaya uğrarlar, onların büyük bir kısmı Eckhart'ın idelerinden esinlenmişlerdir ve benzer düşünceleri dile getirmişlerdir, onlara uysallıkla daha iyi bir şeyi öğretmek yerine hepsi de ya suda boğdurulur, ya da odun yığınları üzerinde yakılır. Sonunda Köln başpiskoposu bizzat Eckhart'ı papaya şikâyet eder; bir engizisyon mahkemesi kurulur; ilkin Eckhart hiç kuşkusuz yakayı kurtarır; tarikatı onu savunmak amacıyla enerjik bir tarzda harekete geçer ve kendi de gösterişli bir tarzda doğmadan sapan görüşlerinin mevcut olmadığını açıklar, ama Eckhart'ın ölümünden sonra papa, içinde Meister Eckhart'ın yirmisekiz cümlesinin dîne aykırı ve en azından son derece yanlış anlaşılmaya müsait bulunduğu için mahkûm edildiği bir emirnâme çıkartır.

Bu olaylar Eckhart'ın hayatının sonunda uzun bir süre hemen hemen büsbütün unutulmasına yol açar. Bugün de bu

düşünürün önem ve etkinliği çok az takdir edilmektedir. Felsefe tarihinin geçerli açıklamalarında o üvey evlâd muamelesi görür. Orada her şeyden önce okuyucuya sunulanlar daha çok rasyonel felsefenin çizdiği seyirdir. Profesyonel filozoflar, bir başka mistik felsefenin yerin altında akan ve ender olarak toprağın yüzeyine çıkan ırmağının bütün felsefe tarihi boyunca devam ettiğini kolayca gözden kaçırırlar. Eckhart bu tarzdaki düşüncelerin ilki değildir. Ondan daha önce üçüncü yüzyılda yaşamış olan Plotin, beşinci yüzyıldan Dionysios Areopagita, sekizinci yüzyıllardan (M.S.) Eriugina da vardır. Meister Eckhart'ın düşünüş tarzı doğrudan doğruya öğrencileri bir yana Nicolaus von Cues, Jacob Böhme ve Franz von Baader'de devam etmektedir. Mistik felsefe onun içinde kendinin doğrudan doğruya dile getirdiği alanı çok aşmaktadır. Örneğin, ileri yaşların Fichte'sinin düşünüşü, ya da Schellinginki ve Hegel'inki, Eckhart'ın örnek olarak temsil ettiği felsefe yapış tarzı olmaksızın mümkün olmayacaktı.

Mistik tefelsüf nedir? Onda besbelli sadece acayiplikler, anlaşılmayan düşünceler, karanlık kurgular ve karmakarışık hayaller görmek yeterli değildir, çünkü bu takdirde kendine özgü olan karakteri kavranmış olmaz. Bunun yerine onda şunu görmelidir: Mistik felsefe kelimenin tam anlamıyla bir tür deneydir, bir kimsenin yolculuğa çıkması, bir yoldan gitmesi gibidir. İşte, bu o yolda iken o deneyinden geçtiği şey ortaya çıkar. Buna göre Meister Eckhart'ın öğrettiğini anlamak istersek, onun bu deney yolunu düşünmemiz gerekir ve bunu, onu bir soyut yol olarak değil de, gerçekten gidilmesi gereken bir yol olarak kavramahyız.

Bu yol kişiyi ilkin toplu dünyaya (bütün dünyaya), realiteye sırt çevirmeye götürür. Bu sâyede insan "uzlet"e ulaşır. Bu, Eckhart'ın bir ana kavramıdır: "Vaaz ettiğim" sürece ben kişinin uzletinden söz etmeyi âdet edindim, demektedir. Eckhart'ın mistik yolu buna göre ilkin herkesten ayrılmanın, vedâ edişin yoludur. İnsan artık dış dünya ile ilgilenmemelidir, dışında olup bitenler yüzünden üzüntü duymamalıdır. O her türlü yaratıktan ruhunu boşaltmalıdır, tüm nesnelerle ilişki-

sini kesmiş olmalıdır, bütün yaratıkları "saf bir unutmaya" ulaşmalıdır.

Mistik deneyin başında buna göre sırf az sayıdaki seçilmişlerin başaracağı, bir vecdli alışkanlığın varoluşu söz konusu değildir. Uzlet her insanın ödevidir. Onun pratikman iç davranışında, kezâ günlük kişisel varlığında uygulanması gerekir. İnsan dünyanın ortasında nesnelere kapılıştan kendini kurtarmalıdır. Ateşte ve ahırda bile olsa buna yönelmelidir. Bu anlamda Eckhart şöyle diyebilmektedir: "Bir hayat üstadı bin akıl hocasından daha evlâdır." Bir kimse dünyadan bu kurtuluşa ulaşırsa, saf iç zenginliğini kazanır. Mistik davranış tüm güçlerin oraya buraya serpili nesnelerden ruha çağrılışı, toplamşı ve bir iç etkinliğine dönüştürülmesidir, çünkü insan tüm gerçeği öz olarak içinde taşır. Bununla birlikte bu mistik yolda şimdi bir ikinci aşama gelir:

Kişinin kendinden de uzaklaşarak yalnız kalması, yani kendinden vazgeçmesi. İnsan eğilimlerinden, arzularından, kendi isteklerinden özveride bulunmalıdır; o kendini kendinden kurtarmalıdır, kendi kendini bırakmış olmalıdır ve onda "tam anlamıyla umursamaz" hâle gelmelidir. O, ruhun sadece bir sessizliği kalmayıp, aynı zamanda esasında o kişinin kendini bırakması demek olan aldırışsızlığa erişmelidir. Onda insan hiçbir şeyi istemeyen ve hiçbir şeyi bilmeyen ve hiçbir şeyi olmıyan 'ruhun yoksulluğunu' tadar.

Bu yolun elbette kendi özel tehlikeleri mevcuttur, çünkü insan her şeyi bırakacaksa, istediklerini, bildiklerini ve mâlik olduklarını elinden çıkaracaksa, acaba onun için bunlardan sonra geriye ne kalacaktır? Mistik yol, Eckhart'm duyurduğu gibi kişiyi sonunda saf bir hiçliğe götürmez mi? Eckhart buna rağmen ona cesaret edilmesini talep etmektedir. Uzlet hâli hiçbir şey olmak istemez, o çıplak bir hiçliğin üzerinde durur, hiçliğin o kadar yakınına gelir ki tam uzletle hiçlik arasında, hiçbir nesne var olmayı başaramaz ve onda insanın asıl özü gerçekleştiğinde Eckhart şöyle diyebilir: "Tüm özümüz, yok oluşun dışındaki hiçbir şeyde değildir." Elbette bu sözler dünyanın ve benliğin son derece nehyedilişinde 'Ben'

büsbütün yok olur, demek istememektedir. Bunun tam tersine kişinin dünyadan ve kendinden ayrılmasında insanın içindeki en asıl olan yanın, "ruhun ve içinin", ruhun dibinin ortaya çıkmasına imkân verilmiş olur. Eckhart daima yeni tâbirlerle insanın bu anlatılamaz olan, en içini açıklamaya çalışmaktadır. O onu "ruhun reisi", "ruhun ışığı", "akıllılık", "ruhun içindeki kalecik" ya da aynı zamanda isabetli olarak "ruhun kıvılcımcığı" diye adlandırmaktadır, ama bütün bu belirlemeler, demek istenileni tam anlamıyla isabetle dile getirememektedir. O adlara mâlik olmaktan çok, adlandırılmayandır ve tanınmış olmaktan çok tanınmamış olandır."

Burada elbet Eckhart'ın düşünüşünün resmî kilise için falsolu hâle geldiği noktaya varılmıştır. Söz konusu olan şey birçok isimlerle adlandırılan ruhun dibinin yaratılmış mı, yoksa yaratılmamış mı olduğu sorusudur. Eğer o yaratılmamış diye anlaşılırsa, bu takdirde insanın içinde Tanrının kesin kavramı için saklı tutulması gereken bir hakkın insana izâfe edilen bir nitelik olduğu kabul edilecektir. Eckhart bunun üzerine açıkça konuşmamaktadır. Ruhun kıvılcımcığı hem tanrı tarafından yaratılmıştır diye hem de aynı zamanda "yaratılmamış" ve "yaratılamaz" diye belirtilmektedir. Bu ikinci fikrin kilise temsilcilerinin Eckhart'ı itham ettikleri sözleri arasında bulunması bizi şaşırtmamalıdır. Eckhart şimdi ruhun en içinden Tanrıbilimsele yönelmektedir. Şayet insan, Ben'inin derinliğine inanırsa, orada, ruhunun dibinde Tanrı ile doğrudan doğruya bir ilinti hâlinde olmak durumuyla karşılaşır. Bu Eckhart'ın ana deneyidir. Onun ruh üzerine tasarladığı tabloyu belirlemektedir. O, esasında tanrısal türdendir, ruhun içinde Tanrıya akraba olan bir şey vardır; o içinde tanrısal mizacının bir tasavvurunu taşımaktadır; evet, hattâ denebilir ki Tanrı ruhun dibinde gizlendiğinden, ruhun kendisi tanrısal türdendir.

Bu sebeple ruhun dibi onda ruhun kökeninde Tanrıyı tanıyabileceği yerdir. "Ruhun kıvılcımcığı" tanrısal ışığı kavrar, ama bu Tanrıyı tanımak, ancak ve ancak uzlet deneyinde mümkün olabilir. Tanrının tâ dibine ulaşmak isteyen kimse, kendi ruhunun dibine ulaşmak zorundadır. Bununla birlikte

böyle tam uzlete erişen bir kişi tanrısallığın yakınına varır, hattâ Tanrıyla katıksız bir birleşmeye kavuşur. Tanrı burada dipteki ruhun içine girer. Kuşkusuz bu tanrısal realite ile karşılaşma, sadece insanın onu kendini tam vermesiyle değil, Tanrının da öyle hareket etmesiyle cereyân eder. Onun ruhunun dibinde tüm tanrılığıyla mevcuttur.

Eckhart, ruhunun dibinin Tanrıyla birleşmesini tekrar tekrar övmekten yorulmamaktadır. Tanrının yakınlığı ve ruhun yakınlığı arasında gerçekten hiçbir fark yoktur ve onun dışında hiçbir birleşme bundan daha büyük değildir. Burada Tanrının dibi benim dibimdir ve benim dibim Tanrının dibidir. Tanrı ve ben ikimiz biriz. Bu gibi açıklamaları resmî kilise şimdi elbet yeniden kâfirlik diye damgalamaktadır.

Tanrıyla birleşme düşüncesinden bakarsak, ben'in yok oluşu, onun uzlette kendini gerçekleştirmesi gibi anlam kazanır. O mutlak bir helâk oluş değildir, tersine Tanrıda yok oluştur ve buna göre bir yeniden doğuştur. Ruh, Tanrının içinde gömülmek için mahvolur; o ancak ve ancak Tanrının özünde dingin hâle gelir. İşte ben'in kendine özgü yanının büsbütün yitişiyle ruhun içinde Tanrının yeniden doğuşu olup bitebilir. O zaman Tanrı dediğimiz baba, ruhun dibinde ve onun özünde oğlunu doğurur ve böylece onunla birleşir. Tanrının doğurmasıyla olup biten birleşme o derece mükemmeldir ki Eckhart şöyle diyebilmektedir: "Tanrı beni kendi olarak doğurur ve kendini de ben olarak doğurur ve beni onun özü ve doğası olarak doğurur."

Bunun nasıl bittiği elbette artık düşünüşün bize intikâl eden araçlarıyla kavranamaz. "Ruh onun var olduğunu hisseder, ama onun nasıl ve ne olduğunu bilemez." Buna göre burada sadece bilmeyiş kalıyor, "tanımayı tanıma" denebilir buna, ama o her ne kadar 'bilmeyiş' diye belirtilirse de ve tanımayış diye adlandırılırsa da, yine de kendi dışındaki tüm bilişten ve tanımayıştan daha çoğunu içinde taşımaktadır, "çünkü bu bilmeyiş Tanrıyı aslında ve doğru olarak biliştir." Kişi bilişten bilmeyişe varmalıdır ve bundan sonra bilmeyişimiz doğaüstü bilişle soylu kılınır ve süslenir.

Mistik ana deneyden hareket edilerek Eckhart'da felsefi Tanrıbilimi diye adlandırılan şey gelişebilir. Bu, Tanrı üzerine muhakemede bulunuştur. Onun üzerine konuşulurken, onun kalıcı varlık olduğu belirtilir. Bu, Hıristiyan felsefesinin geleneğine uymaktadır. Tanrıya bakarak o nedir; ya da kimdir diye sorana şöyle cevap verilir: O ebedî varlıktır.

Tanrının sadece "kalıcı varlık" (Sein) oluşu tüm nesnelerin kökeni anlamına gelir, ama Eckhart tüm Hıristiyan düşünüşü için kendiliğinden anlaşılan fikri de aşıyor: "Tanrı sadece varolanın yaratıcısı değildir, tersine en doğrusu sorunsal olarak bu varolanın içindeki kalıcı varlıktır aynı zamanda, çünkü yaratılan nesneler aslında hiçtirler, onlar kalıcı varlık olan Tanrının lûtfuyla mevcutturlar. O tüm tabiatların tabiatıdır, ışıkların ışığıdır, yaşayanların hayatıdır, öz olarak var olanların mahiyetidir, konuşanların konuşmasıdır"... Sonunda Eckhart, cüretkârane ve yeniden panteist olan ve bunun için dîne aykırı gibi gelen şu cümleyi söylemeye cesaret ediyor: "Bütün nesneler, bizzat Tanrının kendisidirler". Buna göre görkemli bir toplu görünümde tüm realite Tanrıya doğru yöneltilmiş diye anlaşılır. Tüm yaratıklar Tanrının bir konuşmasıdır; onlar Tanrıyı bütün eserlerinde dile getirirler. Onların hepsi de içinden çıktıkları kaynağa dönmek için onu çağrışırlar, onların tüm yaşayışları ve mahiyetleri nereden yola çıkmışlarsa oraya dönmeleri için bir çağrı ve koşturmadır. "Bu söylediklerimiz özellikle insan için geçerlidir. Tanrının özü benim hayatımdır. Eğer benim hayatım Tanrının mahiyeti ise, Tanrının varlığı da buna göre benim mahiyetim ve Tanrının idesi, benim idem olmak zorundadır."

Fakat burada Eckhart bir güçlükle karşılaşmaktadır, çünkü eğer Tanrıyı nesnelere eş tutmak istemezsek, onun varlığını yaratılan nesnelerin varlığı anlamında anlamamamız icap eder. Eckhart, bunun için açıkça yukarıda alıntılanan cümle ile görünürde bir çelişki teşkil ederek Tanrıya bir varlık izâfe edemez, o bir varolan da değildir, tersine varolandan daha yüksek bir şeydir, diyor. O aksi hâlde tabiattaki nesnelere eşit sayılacaktı, "ama bu daha yüksek olan şey, Eckhart öyle di-

yor, sadece mânevî olabilir". Sağgörü, akıl olabilir, çünkü Tanrı Hıristiyan geleneğinde özünden bakıldığında ruh diye anlaşılır. Bu sebeple Eckhart için Tanrının gerçek varlık tarzı varlıktan daha yüksekte olan bir "içini görmedir." Varlık kavramı Tanrı bakımından büsbütün içinden görüşün (basiret) kavramı tarafından yutulur. Tanrı saf sağgörüdür (basiret), onun bütün varlığı basiretle görüşün kendidir."

Fakat Tanrının varlığının basiretle görüş olarak belirlenişi de insanın uzlette edindiği deneyin hakkını tam vermez. En doğrusu bu deneyden bir düşünüş ortaya çıkar ki, o varlık ve basiretli görüş diye anlaşılan Tanrının ardına nüfûz eder. O Tanrılığın dibine ulaşır, sessiz çöle varır, dipsiz derinliğindeki, dipsizliğinin denizindeki Tanrıya erişir."

Burada dil elbette artık yetersiz kalıyor. Eckhart sadece gizli tanrılığın tanınamazlığına, ebedî gizliliğin gizli zifirî karanlığına işaret edebilmektedir. Tanrı adsızdır, çünkü onun üzerine hiç kimse bir şey söyleyemez ve onu hiç kimse anlayamaz".

Hattâ en sınırı kavramak isteyen düşünce, Tanrı kavramını da aşmak zorundadır, çünkü Tanrı her şeyin üzerinde süzülerek uçan bir varlıktır ve her şeyin üstünden esen bir hiçliktir.

Tanrıyı tanımanın belirgin tarzı, buna göre, paradoks olarak bizim Tanrıdan kurtulmamızdır. "Eğer Tanrıyı Tanrı olduğu için seversen, ruh, şahıs olarak seversen, simge olarak seversen, bütün bunları bir yana atmalısın, sen onu olduğu gibi sevmelisin. Tanrı olmayan bir Tanrı olarak, ruh olmıyan bir ruh olarak, şahıs olmıyan bir şahıs olarak, simge olmıyan bir simge olarak: Daha çoğu, o nasıl saf, temiz, duru Bir ise, her türlü ikilikten ayrılmış olarak, onu öyle sevmeliyiz ve bu Bir'de ebediyen hiçlikten hiçliğe gömülmeliyiz. "Bununla uzlette oluş en son imkânına erişmiştir; çünkü insanın bırakabileceği en yüksek ve en yakın şey Tanrıyı Tanrıdan dolayı bırakmasıdır"...

Nicolaus ya da Tanrı'nın ad indeksi

Ruhen büyük olan birinin dünya sahnesinde de büyük olması ender görülen bir olaydır. Nicolaus von Cues'de durum aynen böyledir. Sosyal hayatının parlaklığı ona daha beşikte iken verilmiş değildi. O, 1401'de Cues'de –elbette varlıklı değildi diyemeyeceğimiz– bir Mosel'li balıkçının oğlu olarak dünyaya geldi. Buna göre o zamanki Avrupa'da ruhanî ve dünyevî yüksek pâyelerin kendilerine hak olarak saklı tutulduğu bir soylular ailesinden gelmiyordu. Nicolaus ömrü boyunca basit bir balıkçının oğlu olarak o derece ilerleme göstermesinden gurur duyardı. Bu arada onun en yüksek ruhanî atası olan Petrus'un aklına gelip gelmediği sorusunu cevapsız bırakılım; ama baba evinden ona parayı sevme ve güvenli mâlî hâl ve şartlardan hoşlanma huyu aşılanmıştır ve çağdaşlarının biraz da şaşarak övdükleri gibi, kendi şahsı için son derece azla yetinen biri olmasına rağmen, bu özelliği onda görüyoruz.

Yemek sofrası zengin değildi; mumlar yerine daha ucuz yağ lâmbaları kullanırdı, ama belki de daha büyük bir etki yapsın diye –bu içdünyasını açığa vurmayan adamda bir şeyi tam bilmek imkânsızdır. Bir kere bir atın üzerinde değil de, bir eşekle kente girmiştir, muhtemel ki Kudüs'teki üstadının kente vaktiyle muzafferane girişine bir nazire olarak böyle davranmıştı. Nicolaus'un gençliği üzerine çok bir şey bilmiyoruz; sadece ba-

bası bir tartışma yüzünden onu kayıktan suya atınca, evden kaçtığını bu arada muhakkak ki uzunca bir süre serseriyâne bir hayat yaşamaya iltifat etmeksizin, öyle hareket ettiğini biliyoruz. Bunun tam aksine şâyet intikâl eden söylentilere güvenebilirsek diyebiliriz ki, o zamanlar çok itibarlı bir öğretim yeri olarak Deventer okuluna gider ve orada çabucak özellikle seçkinlik gösterir. Bundan sonra on beş yaşında iken hukuk öğrenimi görmeye karar verir, hukuk ve hümanite öğrenimiyle birkaç yılını Heidelberg'de, hukuk dalında çok ünlü olan Padua Üniversitesinde geçirir, orada da artık yirmi ikisine basmış olarak doktor unvanını kazanır ve bundan sonra yurdunda avukat olarak yerleşir, ama bu uzun sürmez. Bir şanssızlık sonucu ilk girdiği dâvâyı kaybeder. O bundan şu en aşırı mantıkî sonucu çıkarır: Bundan sonra hukuk işlerinden elini eteğini çeker. Kezâlik daha sonra kısa bir süre Löwen Üniversitesinde kilise hukuku kürsüsüne atandığı hâlde, bunu reddeder. Bunun yerine ruhanî mesleğe döner ve törensiz-mörensiz Trier piskoposluğu rahibliği ile görevlendirilir. Bunu çabucak o dönemin örf ve geleneği uyarınca, daha başka bir sürü kilise vakıflarının yönetiminin ona verilmesi izler ve kendi gücüyle ruhanî reisliği yapabileceğine güvenilerek, yetkisi daha da arttırılır.

Yurdunun dar çevresinde Nicolaus ilk kez dostu olan bir kardinal onu Basel'deki papazlar meclisine katılmaya davet ettiğinde, kendi alanından etkin olarak dışarı çıkar. Orada meslekleri ele alan papazlar meclisinin papaya karşı haklarını savunan partiye derhal girer. Meclisin hak ve iddialarını desteklemek amacıyla, kaynakları derinliğine inceliyerek hacimli bir eser kaleme alır ki; 'katolik uyum' adını taşıyan bu kitabı büyük ilgi görür, ama bundan kısa bir süre sonra onu çağdaşlarının çok büyük şaşkınlığı altında papanın gayretkeş bir taraftarı olarak görüyoruz. Bu ânî değişmenin sebebini bilmiyoruz. Nicolaus'da asla yoktur diyemiyeceğimiz yükselme hırsının bunda bir rol oynamış olması olasıldır, ama aynı zamanda genel karışıklığın bir dönemindeki kilise meselelerinin birlik gösteren bir genel reisde (papa) en iyi güvene kavuşacağına dair temmülü de buna yol açmış olabilir.

Basel'de Nicolaus kilisenin politik faaliyetine daha geniş bir alan ayırır. Sadece papa ile papazlar meclisi arasındaki kalem döğüşü onu uğraştırmaz, tersine aynı zamanda Trier başpiskoposluğunun işgâli tartışmaları, ya da Bohemya'daki Hussiten kilisesinin Roma ile barıştırılması da zamanını alır, ama onun faaliyeti dünyevî alanlara da ilişkindir. Örneğin Bavyera dükleriyle, evet hattâ İngiltere ile İspanya arasında aracılık etmekle talimatlandırılır. Kilisenin dışında da Nicolaus'un müzakerelerde gösterdiği beceriklilik takdir edilir. Hattâ prens olan kişilerin evlilik aracı olarak da görevlendirilmesi mümkün olur. Bütün bunların yanında bir takvim reformu meselesi onu uğraştırmıştır ki, bu arada eni konu uzun hesaplardan sonra ölülerin 1700 ile 1734 tarihleri arasında dirilecekleri sonucuna varılır.

Her ne kadar nasıl gerçekleştireceklerine dair tartışmalı iseler de, papanın ve papazlar meclisinin mezhep meselelerinde hemfikir oldukları en önemli ödevlerden biri de, Roma'nın doğu kiliseleriyle barışmasıdır. Nicolaus müzakerelerde bulunmak üzere İstanbul'a giden bir delegeler heyetinin nüfûzlu bir üyesi olur. Onun bildirdiğine göre; yurduna geri dönerken denizin enginliği karşısında 'ışığın babası' tarafından ona gökten bir armağan sunulur; bu, hayatının felsefeye kesinlikle adanmasının keşfidir. Bütün dağılmalar ve parçalanmalar karşısında birliğin ayrıcalıklı oluşu ve bunun realitenin tüm alanlarında geçerli bulunuşu ve bu birliğin sebebinin sonsuz olanda, Tanrıda bulunmasıdır. Vatanına geri döndükten sonra yalnızlığa çekilir ve 'bilen bilmezlik' (docto ignorantia) adlı eserini yazar.

Bunu izleyen dönemde Nicolaus bu arada papanın müsalihi olarak atandı. Onun dâvasını içerisinde kilise reformunun tartışmadan edilemediği, birbirini çabucak izliyen raystaglarda temsil etti. Etkili konuşmalarıyla görüşünü dile getirdi ve bunda önemli bir başarı gösterdi. O'na papanın bundan sonra onun tarafmdan tevcih edilebilecek en yüksek pâyeyi vermesi bizi şaşırtmamalıdır. O onu kardinallığa atadı. aynı zamanda ona bin düka altını yeni memuriyetinin icap

ettirdiği masraflarını karşılayabilmesi için gönderdi. Nicolaus'un mazhar olduğu itibarı, papa seçiminde, kardinallerin bulunduğu toplantıda onun geçici olarak aday gösterilmesi gözler önüne serer. Özel bir ödev olarak papa ona Almanya'daki kilise hayatının reformunu, her şeyden önce manastırların reformu ödevini tevcih eder. Bu, elbette zahmetli bir iştir, çünkü birçok manastırda çok kötü durumlar yaygınlaşmıştır. Hafif meşrep kadınlarla içki sofraları kuruluyordu; metres tutmalar; erkek ve kadın manastırları arasında kötü niyetli yaklaşımlar mevcuttu. Buna ek olarak, büyük ölçüde bir kör inanç, kilise cemâati arasında dînî saygınlığın içine nüfûz etmişti. Kanın eksik olmadığı kerametler her yerde kutlanıyordu. Nicolaus bakmadan yaptı. Onun gece uykusunu dört saate indirdiği belirtilir, ama bazan öfkeye kapıldığı oluyordu. O şölen vericisini, kabul cetvelini peynir ve ekmekle temelinden değiştirmekle şoke ediyordu. Bundan daha acısı piskoposluk makâmına tâlip olan bir zavallı kilise adamını, Ren ırmağında boğdurmasıdır.

Nicolaus'un hayatının bundan sonraki dönemi çirkin kavgalarla koyu bir karanlığa bürünür. Papa onu -Meclis tarafından seçilene karşı- Brixen piskoposluğuna getirdi. Böylece piskoposluğun ruhanî dairesi ile önemli sayıdaki eyaletler bağlantılı olduğundan, onu bölgenin prensi yaptı, ama bu durumda o şimdiye kadar büsbütün açıklığa kavuşturulamayan bir üst-ast ilişkisi içinde bulunur, yine de piskoposluğun ruhanî dairesi üzerine üst egemenliği tâlep eden Tirol dükü ile ihtilâfa düşer. Nifak büyür, sonunda kavgalara müncer olur, buna piskopos zorla müdahale eder; tehditler, hattâ baskınlar sıklaşır. Sonunda Nicolaus geriye çekildiği kalelerinden birinde kuşatılır. Hisar, topa tutulur ve ele geçirilir. Nicolaus ölüme yakın olduğunu hisseder, ama mesele bundan sonra güçlükle sağlanan ve tatminkâr olmayan bir ödünle çözümlenir. Bir soylu kadınlar manastırı ve onun kavgacı başrahibesiyle de, Nicolaus reform planlarından dolayı tartışmaya girişir. Bu hesaplamalar bir savaş kimliğine bürünür ve o zaman ruhanî reis olan başrahibe Nicolaus'a, karşı ücretli askerler tutar. Nico-

laus, bunun üzerine o kadar çok öfkeye kapılır ki, başrahibeye yardıma koşan bir küme köylüyü kılıçtan geçirtir.

Sonunda Nicolaus, bütün bu güçlüklerden yorgun düşer ve karın içinden ve karanlık vâdilerden çıkarak Roma'ya gider, orada papalığı vekâleten temsil eder ve papanın kendi eğer kentten uzakta olursa, onun işlerini vekâleten görür. Bunun sonucunda İtalya'nın ufak kentleri arasındaki çok çeşitli ihtilâflara istemiyerek karışır. Bundan başka yolculuklarıyla Raystag günlerinde, o zamanlar İstanbul'u fethetmiş olan Türklere karşı haçlı seferi hazırlıklarına katılır. Prusya'da da Polonya kralı ile bir savaşa akılsızca girişen Alman şövalyeleri tarikatının gereksiz ısrarı karşısında, duruma düzen sağlamak mecbûriyetinde kalır. Hattâ Fransa ile İngiltere arasında yüzyıl savaşında papanın talimâtlandırdığı bir kişi olarak, elbette kalıcı bir başarı göstermeksizin, aracılık eder ve bütün bunların yanında bir muhtırayla tüm ayrıntılarına kadar işlemiş olduğu kilisenin temelinden tâbî tutulmasını istediği reformu onu yeniden uğraştırır, ama bundan sonra haçlı seferi askerlerinin filosunun hareketini çabuklaştırmak için yolculuğa çıktığında, 1464'de 63 yaşında olduğu hâlde ölür. Vücudu Roma'da Vincoli'de, S. Pietro kilisesinde, Cues'de gömülür. Nicolaus'un bu anlattığımız çok çeşitli ve kişiyi zihnen dağıtan kiliseye ve diplomasiye ilişkin faaliyeti yanında, eserlerini nasıl olup da yazabildiği şaşırtıcıdır; özellikle o eserleri, onlar âdeta bu olaylardan etkilenmiyen bir istiğrak hâliyle kaleme almış görünmektedir. Kitaplarının sayısı çoktur. Biraz önce adı geçenlerden başka birkaç tanesini belirtirsek, denebilir ki şu yazılar anılmahdır: 'Bilgeliği Avlayış Üzerine, 'Bilgelik üzerine', 'Amatörün Düşündükleri', 'Ruh Üzerine Amatörlerin Düşündükleri', 'Tanrıyı Arayış Üzerine', 'Bakışın Tepe Noktası Üzerine', 'Köken Üzerine', 'Gizli Tanrı Üzerine', 'İnancın Getirdiği Huzur Üzerine'.

Nicolaus'un düşünüşünün içeriği İstanbul'dan geri dönerken yaptığı keşifle belirlenir. O, burada Tanrı fikrini sonsuz olanın bir fikri olarak kavradığından, böylece onun için sonsuzluk sorunu, denebilir ki önem kazanır. Onu matematik

alanda izler. Nicolaus ondan sonra Newton'da ve Leibniz'de tam bir işlenişe kavuşan bir asgarî sonsuzluk hesabı ortaya koymayı dener. O esas itibâriyle ortaçağdan yeni çağa geçişin bir adamı olarak araştırmalarında gelecekte olana işaret eder. Antik çağda ve ortaçağda egemen olan kaliteli belirlemelere yönelik eğilime karşı, ölçmenin ve tartmanın modern metodunu propaganda eder. Tam bir inanışla dünyanın döndüğüne dair devrimci öğretiyi de savunur, matematik ve fizik alanında çığır açıcı keşiflere kuşkusuz ulaşamaz. Bu her iki bilim de ilgisinin kıyısında bulunmaktadır. Buna karşı Nicolaus, felsefi tanrıbilimin problematiğini derinleştirir. -O zamanlar felsefenin belli başlı disipliniydi- ve buna kendinden önce gelenlerin hiçbirisinin yapamadığı tarzda yapar. Hiç durmadan Tanrının, sonsuz olanın, ne olduğuna dair biricik ve o tek soruyu sorar ve onun nasıl kavranabileceğini araştırır, ama buna dâir çabasının tekrar tekrar başarısızlığa uğramasıyla karşılaşır. Kısa bir süre için Tanrının mahiyetinden bir şey kavranabilir olmaktaysa da yeniden karanlığa gömülmektedir. Buna rağmen Nicolaus, daima tekrar tekrar Tanrıyı kavramağa çalışır. Bu düşünürün büyüklüğü düpedüz bundan ileri gelmektedir.

Tanrıyı kavramalarla, açık seçik anlamanın imkânsızlığı, Nicolaus Tanrıyı 'mutlak sonsuzluk' olarak anlamaya çalıştığında ortaya çıkmaktadır. Eğer sonsuzluk mutluk olarak adlandırılırsa, bu takdirde bu, şu anlama gelecektir. Onun kavramı tam bir daraltılmamış olarak anlaşılmalıdır, ama bu takdirde onun yanında sonsuzluğun bağımsız bir alanı mevcut olmaz. Böyle bir bağımsız alanla sonsuzluğu kendi sınırlandırılmış ve sonlandırılmış olacaktır, ama şu da belirgindir ki saf çelişkisizliği ile sonsuzluk, sonlu bir düşünüş için kendine nüfûz edilemez, kavranamaz, adlandırılamaz ve görülemez olandır.

Aynı nokta Nicolaus, Tanrıyı 'mutlak birlik' olarak nitelendirirse yine ortaya çıkar. Burada da birliğin bizâtihî mevcûdiyetini sürdüren sonlu bir çoklukla, karışıklık hâlinde anlaşılmaması gerekir, aksi hâlde o artık mutlak birlik olmayacaktır. Böylece her türlü karşılaştırmaya direnerek, Tanrı yine de 'adlandırılamaz', 'dile getirilemez' ve 'söylenemez'

olandır, denebilir. Tanrı kavramı da mutlak birliğin kavramı olarak, buna göre uygun görünmektedir. Uygun bir Tanrı kavramının bulunmasındaki güçlük, Tanrının mutlak sonsuzluk ve mutlak birlik olarak kavrandığında, yani başında sonlu bir şeye katlanmadığı, ama ne şekilde olursa olsun, çelişkilerin dünyası sıfatıyla bir sonlu olanın mevcut olduğundan ibarettir. Böylece Nicolaus daha başka bir düşünüş girişimiyle Tanrıyı 'tüm çelişkilerin birleşmesi' olarak kavramaya çalışır, ama bu Tanrı düşüncesiyle sonlu olan, sonsuz olanın içinde gerçekten ortadan kaldırılmış saklanmış değildir. Bu sebeple Nicolaus hattâ Tanrının çelişik olanın rastlamasının üzerinde olduğunu vurgulamaktadır.

Buna göre Nicolaus, Tanrıyı onun üzerinde daha büyüğünün olamayacağı bir şey olarak kavramaya çaba harcamaktadır. O mutlak olarak en büyük olandır. Böylece Tanrı sonlu büyüklere olan ilintisinden büsbütün kurtarılır, çünkü sınırlı olanın niteliği çoğaltılabilmesidir. Mutlak olarak en büyük olan için daha çok diye bir şey yoktur, ama böyle anlaşıldığında Tanrı hâlâ daima bir karşıtlık ilintisi içinde bulunur, yani mutlak olarak en ufak olan ilişkilidir. Bu çelişki de Tanrının gerçek kavramında ortadan kaldırılmak mecbûriyetindedir. Nicolaus bu sebeple mantıkî sonuca bağlı kalarak paradoks bir ifadeyle de olsa, Tanrının hem en büyük, hem de en ufak olduğunu vurgulamaktadır.

En büyüğün ve en ufağın kavramı olarak Tanrı kavramı yine de aynı zamanda çok durağan (statik) düşünülmüştür. Bu, olasıldır ki; Nicolaus'un onu aşmasının ve Tanrının mahiyeti için yeni bir adlandırma aramasının sebebidir. Bu yeni adlandırmada sonsuz yaratış gücünün momenti mündemiç (içkin) olmalıdır. Bu da muktedir oluşun, yapabilmenin öğesidir, ama bu muktedir oluş sırf bir imkân olmamalıdır, çünkü Tanrı ne olabilecekse, odur da. Nicolaus bu bağlamın hakkını ona bir cüretkârca kelime ekleyerek, Tanrıyı muktedir oluşun varoluşu'dur diyerek vermeğe çalışmaktadır. Bu sıfatla Tanrı bütün realiteyi içinde kavrar; çünkü reel olan, muktedir olarak, muktedir olmanın realîtesini taklid etmeksizin gerçekte varolamaz.

Muktedir olarak var'ın bu sonlu oluşla ilintisi yine de Nicolaus için tanrısal muktedir oluşun dünyevî muktedir oluşla aynı düzeye getirilmesi tehlikesini içinde taşır. Bunun için o şimdi tanrıyı "başkası değil" olarak kavramaya çalışmaktadır. Bir sonlu olan varlık kendinin karşısında daima bir başkasına mâliktir ve onun dikkate alınmasıyla kendi bir başkadır. Bu nokta Tanrı için geçerli olamaz. Bu sebeple Tanrı 'başkası değil' sıfatıyla tüm sonlu olandan ayrılır. Nicolaus bu kavram üzerine Tanrının adlandırılamaz adını daha yakinen dile getirdiğini belirtmektedir; öyle ki o onun içinde değerli bir bilmece gibi arayanı yansıtmaktadır.

Fakat yine de Nicolaus'da Tanrının 'başkası değil' olarak nitelendirilişiyle Tanrının öğesindeki durağan momentin tek yanlı olarak vurgulanmış olduğu izlenimi uyanmaktadır. Bu sebeple dinamik moment olarak Tanrıda 'muktedir olarak' var oluşu yüzünden değil, Tanrının aynı zamanda muktedir oluş ve varlık (kalıcı varlık) olması bakımından da bu böyledir. Daha doğrusu Nicolaus için şimdi katıksız (saf) muktedir oluşun kavramı önem kazanır. Tanrı muktedir oluşun kendidir. Nicolaus şunu ekliyor: Ben ona daha açık, daha doğru ya da kendine daha kolay nüfûz edilebilir olan daha başka bir ad verebileceğimi sanmıyorum. Böylece o belirtildiği üzere, Tanrı üzerine söylenebilenin en yüksek imkânına ulaşmıştır, ama bu Tanrı kavramı da diğer kavramların tümü gibi yetersiz kalmaktadır.

Tanrıyı kavramla ele geçirmenin bütün girişimlerinde Nicolaus dünyayı hemen hemen büsbütün gözden kaçırmaktadır. Kuşkusuz o tüm realitenin tanrının bakış açısı altında mütalâa edilmesi gerektiğini tekrar tekrar vurgulamaktadır. Sonlu olarak doğan her şey sonsuz olan kökenden ortaya çıkar, ama o bunu âdeta Tanrı kendi içinde katlanmış olarak taşımaktadır. Dünya yalnızca onun, katlanılanın açılmasıdır ve o bu sıfatla tanrısal olarak kalır. Böylece dünyanın Tanrının içinde olması gerekmektedir. Nicolaus, Tanrının varlığı üzerindeki niteliklerinden bu kadar çok sayıda belirlemeyi bize verdiğine ve bunların hepsi yeniden sorunsal hâle geldiğine göre, onun için Tanrıyı tanımanın esas itibâriyle nasıl müm-

kün olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Başlangıçtan beri bunun müdrike (anlık) yolunda olup bitmiyeceği açıktır, çünkü müdrike çelişkilerin alanında hareket eder. O daima biri öbüründen ayırır, ama Tanrı tüm çelişkilerin ve ayrımların üzerindedir. Müdrikeden çok akıl bir Tanrı bilgisine yetenekli görünmektedir, çünkü Nicolaus'un anladığına göre o çelişkileri düpedüz her zamanki birliği içinde kuşatır, akıl da Tanrıyı sadece daima insani bir görünüm altında görür, onu kendi kendinin içinde neyse o olarak göremez. Müdrike ve akıl insanın karakteristik tanıyan melekeleri olduklarından, onların reddi şu anlama gelir: Tanrı sonlu olan tanımada, denilebilir ki, kavranamazdır; ben biliyorum ki ne biliyorsam hiçbiri Tanrı değildir ve kavradığım şeylerin tümü ona benzemez.

Artık Nicolaus'un cüretli fikri şudur: Şayet Tanrıyı bilişle tanıyamıyorsak, belki de onu bilmeyişle tanıyabiliriz. Buna göre akıl onu görmek isterse, bilmez hâle gelmelidir, ama Nicolaus için bilmemek demek, bilişten özveriyle vazgeçmek değildir, o en doğrusu Tanrıya ilişkin soruda bilmeyişi o sıfatla kavramalıdır, ama bu demektir ki: O bilen bilmeyiş (docta ignorantia) olmalıdır. Bu Tanrıya yaklaşmanın en doğru tarzıdır. Kavranılamaz olan Tanrıya bilmeyişin bu bilişiyle ulaşılır."

Nicolaus'un felsefi Tanrıbilimi kendinden önce uzun bir tarihi olan felsefenin bir disiplini, 'olumsuz tanrıbilimi' hâline gelir. Onun ana karakteristiği sadece Tanrı üzerine nehyedici açıklamalarıyla konuşmalarda bulunulmaya izin verir. Sonlu realitenin varlık belirlemeleri olarak bildiğimiz her şey Tanrıya atfen nehyedilir, ama bu sâyede Tanrının varlığı bizzat olumsuz nitelikler kazanır. Tanrı sonunda âdeta bir hiç olur, çünkü sonsuz Tanrıya yükselen bir kimse bir şeye yaklaşmaktan daha çok, bir hiçliğe yaklaşır görür; o hem vardır, hem yoktur, denir. Bu paradoks, Tanrının tüm sonlu olanlardan sonsuz uzaklığını, sonuna kadar mantıken düşünmeyi deneyen bir felsefi Tanrıbilimin son hadde ulaştırılmasıdır, ama Tanrı büsbütün tanınamaz ise, hangi hakla onun sözünü edebiliriz. Bu soru karşısında Nicolaus'un Tanrının bilinişini o 'bilen bilmeyiş' şeklindeki biliş de olsa, bir başka alana kay-

dırması önemlidir. İnsan Tanrıya kendi özlemi içinde yaklaşabilir, çünkü bütün varlıklar o 'Bir'e yönelik kesintisiz özlemin içinde bulunurlar. Onda, belirli tarzda kendine özlem duyulan Tanrı vardır, ama böyle bir özlem Tanrıyı gerçek bir kavrayış değildir, tersine sadece Tanrıya doğru bir yöneliştir. Burada da Tanrının kavranamazlığında ayak diretmektedir.

Sonunda Nicolaus mistik deneye, saf görüşe başvurmaktan başka çare göremiyor. Oraya ulaşmak için her sınırı, her sonu ve sonlu olanı aşarak yükselmek gerekmektedir. Eğer bu olup biterse, bu takdirde şu ortaya çıkar: Biz, tüm bilgiden daha ince olan şeyin içini gören bir mânevî bakışa mâlikiz. Tanrı karanlıkta görülür, yani bir kavranılmaz bakışın içinde aynı zamanda bir anlık bir vecdin içinde tanınır, ama bu yol da sonunda hedefe götürmez. O, Tanrının her türlü bakış için görünmez olduğunda ayak direr; böylece Nicolaus'un Tanrıyı her hangi bir tarzda ister felsefi düşünüşle olsun, isterse olumsuz tanrıbilimle olsun, isterse özlemle, ya da mistik bakışla olsun, kavrayabilme çabası sonunda başarısızlığa uğramaktadır. Onun son sözü şu meâldedir: 'Eğer tüm insanî inisiyatif akâmete uğrarsa, bu takdirde sadece ve sadece Tanrının inisiyatifi söz konusu olur. Tanrı ile temasa gelmeye ilişkin bütün imkânlar, onun en kendi olan vahiyle tecellîsinden doğar. Eğer gizli Tanrı ışığıyla karanlığı kovamazsa ve kendi kendini açığa vurmazsa, büsbütün bilinmez hâlde kalır, ama bu şu anlama gelir: İnanç bütün tanımanın ve hattâ bakışın üzerindedir. Sonunda felsefi tanrıbilimi vahiy lehine kendini ortadan kaldırır, Nicolaus'un Tanrının tanınması üzerine son hâlde vardırılmış açıklaması şudur: Tanrı bütün bilgelerin gözlerinden saklıdır ve onlara örtülüdür, ama o lütfûnu bahşettiği ufaklara ve alçak gönüllülere kendini gösterir. Tanrıya yönelik felsefi soru, hedefe götürmeyebilir, ama onun Nicolaus tarafından az sayıdakilerin yapabildikleri, bir kendini ona tam verişle ve derinliğine bir kuvvetle sorulmuş olması noktası düşündürücüdür. Bu sebeple Nicolaus felsefi tanrıbilimci olarak felsefe alanındaki büyük düşünürlerden biridir.

Descartes ya da maskeli filozof

17. yüzyılın başında yaşamış olan bu önemli filozof ve modern felsefenin kurucusu olan bu düşünürün, dikkate değer bir sözü var: "Nasıl ki tiyatro oyuncuları alınlarında utanç izi görünmesin diye bir maske taşırlarsa, ben de dünya tiyatrosuna maskeli olarak giriyorum." Bir filozof nasıl maskeli olur? Nesneleri ve insanı açıklığa kavuşturmak ödevi olan biri nasıl olur da bir maskenin ardında gizlenir? Onun saklamak istediği acaba nedir? Eğer çağdaşlarından soracak olursak, onlar bunun cevabını bilmezler; Descartes onlara saydam gözükmez. O hiç durmadan mektuplarında ve yazılarında fikirlerinin yanlış anlaşılmasına ve saptırılmasına karşı çıkar. Öğretilerinin önemi üzerine tam anlamıyla farklı görüşler mevcuttur. Bazıları fikirlerinin kutsal yazıların gerçekleriyle tam bir uyum içinde olduğunu iddia ederler, ama Hollanda'nın reform geçirmiş olan ruhanî meclisi ve bazı üniversiteler eserlerini yasaklamışlar ve katolik kilisesi onları yasaklanmış kitapların listesine almıştır. Onun felsefi eserlerini Tanrının yaratışın ilk altı günündeki eserleriyle ve hattâ Musa'nın Tevratı ile karşılaştırırlar, ama inaçsızlığından, tanrı tanımazlığından ve ahlâksızlığından da yakınırlar. Bu yakınmalar bugüne kadar sürüp gitmiştir. Yorumcularından birisi 'Descartes'i, Tanrının ve kilisenin şerefi

ve ünü için mücâdele eden bir filozof diye adlandırır. Buna karşı bir başkası, onun felsefesiyle "Hıristiyanlığa başkaldırışın başladığını, belirtmektedir. Buna göre onun taktığı maske bugüne kadar hâlâ aralanmış değildir; acaba bu muammalı filozof gerçekten kimdir? Kendini ve bizzat eserini gizleyen bu adam kimdir? Descartes kimdir?

Önce dış olaylarla söze başlamak için şunu belirtelim: O 1596 yılında doğmuştur. Bu söylediklerimizle elbette özgeçmişi hemen hemen sona erer, çünkü gizliliğe karşı duyduğu iştiyâkı o denli ileriye götürür ki, yeryüzünün sahnesinden tekrar hemen silinmek ister ve bunu öyle bir gayretkeşlikle yapar ki, hekimler umutlarını yitirirler. Buna rağmen bir modern felsefenin kurucusu olan Descartes'i ve böyle bir felsefenin var olmasını bu çocuğa, hekimlere rağmen sağlıklı bakan bir sütnineye borçluyuz. Descartes hayatının sağlıksız başlamasından kendine bir avantaj sağlamıştır. O kendini sürekli olarak korumuştur, okul dönemi esnasında okul arkadaşlarının gıptasını üzerine çekecek ölçüde sabahleyin uzun bir süre yatağında kalırdı; bu onun bütün ömrü boyunca terk etmediği bir alışkanlığı olmuştu, daha sonra icbar edici sebeplerden dolayı, sonunda zararı pahasına bu alışkanlığını bırakmak zorunda kalmıştır.

Bununla birlikte aşağıda daha çok bunun sözünü edeceğiz. Hem onun devam ettiği okul, o dönemde çok ünlüydü; orası bilimlerin iyi, ama iskolâstik tarza göre öğretildiği bir Cizvit kolejiydi. Descartes kısa bir süre sonra orada örnek bir öğrenci olur; o itaatkârdır, sorumluluğunun bilincindedir ve öğrenmeye hırs duyan bir öğrencidir, ama daha o zamandan beri bir maske taşımağa başlar, çünkü bu uslu, çalışkan çocuğun dış görünüşünün ardında bir başkaldırıcı ruh gizlenmektedir. Artık ölü hâle gelen geleneğe karşı gizlice baş kaldırır. Kendine kesin bilinç olarak sunulan her şeye son derece kuşkulu gözle bakar. Her şeyden önce felsefeden kuşkulanır. Daha sonraları şöyle yazacaktır: "Hiçbir filozof üzerine, hiçbir dönemde benim üzerime olduğu kadar, o denli acayip

ve inanılmaz şeylerin düşünüldüğü görülmemiştir." Okul bilgeliği yerine (akademik bilgelik yerine) Descartes gizlice o sıralarda ortaya çıkan, ama Cizvitler kolejinde yasaklanan bilimdeki ve felsefedeki devrimci dönüşümle uğraşır ki, sonraları bu devrimci dönüşüme o daha derin bir temel kazandıracaktır. Bu olup bitmeden önce Descartes kuşkusuz bir süre bilimlerden yüz çevirir. Daha sonraları geçmişe baktığında şunu belirtir: "Yaşım öğretmenlerime bağlı olmaktan kendimi kurtarmama müsaade eder etmez, bu kuru incelemeleri büsbütün bir yana bıraktım. Kendi kendimin içinde, ya da dünyanın büyük kitabında var olandan daha başka bir bilişi aramamaya karar verdim. Gençliğimin geriye kalan kısmını yolculuk etmekle, saraylar ve ordular görmekle ve çok çeşitli insanlarla ve işlerle ilişki kurmakla geçirdim; böylece zengin tecrübeler edinmek ve talihin bana sunduğu olaylarda kendimi sınamadan geçirmek ve bana rastlıyan her şey üzerine kafa yormak, böylece ondan kazanç sağlamak imkânını elde ettim."

Dünyanın kitabını Descartes ilkin Paris'de bulur, çünkü eğer her hangi bir yerde olacaksa, o, ancak burada büyük dünya ile karşılaşabilecektir. Bir biyografın belirttiği üzere, birkaç uşağının eşliğinde Paris'e gider. Orada eğlencelerin anaforuna dalar, atla gezintiler ve eskrim yapar, dans eder, kumar oynar, ama bunlar da yeni bir maskeymiş gibi görünür bize. Birden sosyete hayatının sahnesinden silinir, yalnızlığına çekilir, hiç kimse onun nerede olduğunu bilmez, hattâ dostları ve ailesi bile bundan haberdar olmaz. Descartes, tanınmamak için evden dışarıya çıkmaz ve dişini sıkarak matematik ve felsefi sorunlara çalışır. Fakat bundan sonra geniş dünya onu tekrar kendine çeker. Yolculuğa karar verir ve bunun için en iyi fırsatın askerlik hizmeti olduğunu görür. Descartes böylece asker olur. Elbette onun bir düşmana kılıcını çekip çekmediğini bilemiyoruz, sadece ona bir deniz yolculuğunda, haydut gemicilerin ve zaferle son bulan bu arbededen gâlip çıktığından haberdârız. O asker olarak da hizmetine basit bir şekilde başlamaz, tersine hattâ her türlü ücretten vaz-

geçebilen soylu bir subay olarak bu işine başlar. Üstelik hangi ideal için savaşıldığı noktasını umursamaz, Protestan komutanlarının olduğu kadar, Katolik komutanlarının da emrinde hizmet görür. O aktör olarak patırdı çıkarıcı eylemde bulunmaktansa, daha çok seyirci kalmak ister ve onu savaş zanâatinde ilgilendiren şey insanların birbirlerini öldürmelerinden çok, bunu onların nasıl yaptıkları ve amaca hizmet eden silâhların nasıl üretildikleridir. Böylece Hollanda'dan, Almanya'dan, Avusturya'dan ve Macaristan'dan geçer, bir tür askerî turisttir sanki. Düpedüz bunun için hava şartlarının savaş eylemlerine müsaade ettiği aylar, kış karargâhlarının zamanlarından daha az hoşlandığı zamanlardır; çünkü, öyle yazıyor: "Bütün gün tek başıma, ısıtılmış odamda kalırdım ve kendimi düşüncelerimle oyalamak için her türlü boş zamanım olurdu."

Böyle bir kış karargâhında, Tuna'daki Neuburg'da Descartes daha sonraki felsefi fikirlerinin tohumunu atan bir önemli keşifte bulunur. O şöyle yazıyor: "Bana mûcizeli bir sağgörünün ışığı göründü." Dikkate değer ve önemli düşler birbirini izler. Descartes bütün bunların o denli etkisi altında kalır ki, Loreto'ya bir hac yolculuğuna çıkmaya adak olarak kendine söz verir ve bu adağını o askerlik hizmetinden ayrıldıktan sonra yerine getirir. Bundan sonra sivil kıyafetiyle İsviçre'yi ve İtalya'yı dolaşır, sonunda yeniden Paris'e geri döner, elbette bunu kendini oradaki insanlardan gizlemek için yapar, ama bu sığındığı köşe, biraz zaman geçince ona yeterli gelmez, çünkü "Paris'in havası felsefi fikirleri düşünmek yerine düş kurmaya elverişlidir."

Fakat onun için söz konusu olan budur, çünkü 'dünyanın büyük kitabını' inceledikten sonra Descartes artık kendi benliğinin (Ben'inin) araştırmasına yönelir. Bunun için onun tam bir sessizliğe ihtiyacı vardır. Hollanda'ya geri döner, orada yalnızlık içinde, tek başına kalarak, insan ruhunun alanındaki keşifleri düşünmesi için buna gereği vardır. Denildiğine göre; onun buna o zamana kadarki kanâatlarının en kapsam-

lı ve en esaslı devrimi için ihtiyacı vardı. Böyle bir üretici yalnızlık için, Hollanda ona biçilmiş bir kaftan gibi görünür. "Başkalarından çok kendi meseleleri ile ilgilenen büyük ve çok faal bir ulusun halkı arasında ben ıssız bir çöldeymişim gibi yalnız başıma yalnızlıkta yaşıyabiliyordum. Burada kendimi kimseye farkettirmeksizin bütün ömrümü geçirebilecektim." Sadece uzun uzadıya bir yazışma, tedbirli olarak gizlediği adresiyle onu dünyaya bağlamaktadır, ama düpedüz bu yalnızlık şimdiye kadar boşuna aradığı mutluluğu ona sağlamıştır. Doğrunun mütalâsmda bulduğu zevk, hemen hemen hayattaki hiçbir acı ile bulandırılmamış olan biricik ve saf mutluluktur. "Ben her gece burada hiçbir endişe ve üzüntüyle sarsılmadan on saat uyuyorum," demektedir. Bu sessizliğin içinde Descartes eserlerini yazdı. Elbette o bunları huzurunu kaçırmamaya tam bir özen göstererek meydana getirdi. Bir kitabını bitirdiğinde ve aynı konu üzerine benzer şeyler söyliyen Galilei'nin bu yüzden kilise tarafından mahkûm edildiğini işittiğinde eserini kamuoyuna açıklamaktan ürkerek kaçındı, çünkü bir dostuna yazdığı gibi, onun istediği dinginliktir. "Dünya, eserimi ölümümden yüzyıl geçmeden göremeyecektir." Bunun üzerine dostu ona şöyle karşılık verir: "Şu hâlde her filozofu, onun kitaplarını daha erken okumak için, elden geldiğince çabuk öldürmekten başka bir çare kalmıyor!.."

Her ne kadar Descartes yalnızlığını o denli özenle korumaktaysa da, teemmüllerinden az bir kısmını sonunda yayımlatır yayımlatmaz düşmanlar kazanması; tanrıtanımazlıkla ve Tanrıya küfürle dolu biri olarak suçlanması gecikmez. Hattâ kilise çevreleri kamuoyunun etkisiyle ona itirâz ederler. Bu kamuoyu onun bir deyimiyle Tanrıbilimcilerin sakalından, eserinden ve kaşlarından ürkmektedir. "O elbette bu saldırılan saçmalığından haklı olarak yakınmaktadır. "Bir papaz beni kuşkuculukla itham etti, çünkü ben kuşkucuları çürüttüm. Bir vaiz, adımı Tanrıtanımaza çıkardı; zira ben Tanrının varlığını ispatlamaya çalıştım". Ama sonunda Descartes bu tür saldırıların sebebini kendinde arar: "Eğer vahşi-

lerin görünüşüne göre maymunlar gibi kurnaz olsaydım, dünyada hiç kimse kitaplar yazdığımı bilmeyecekti. Belirtildiğine göre, vahşiler maymunların isterlerse konuşabileceklerini sanırlar, ama onlar mahsustan kendilerini iş yapmaya zorlamasınlar diye konuşmazlar. Ben yazmayı bırakacak kadar kurnaz davranmadım. Bu sebepten susmakla elde edebileceğim dinginlik ve boş zamanım artık yok." Sonunda Descartes, Hollanda'da kalmaya katlanamaz. İsveç kraliçesi Christine'nin kendi sarayına yerleşmesi için yaptığı teklifini kabul eder, ama şimdi onun elbette hayatının alışkanlıklarını temelinden değiştirmesi gerekmektedir. Descartes o zamana kadar çalışmaya ancak öğleye doğru başladığı hâlde, kraliçe sabahleyin saat 5.00'de Descartes ile felsefe yapmayı arzu etmektedir. Bu ülkenin, kayaların ve buzun ortasında ayıların bir ülkesi olduğunu söyleyerek iç çeker. Kısacası Descartes, kuzeyde yaşarken kendini formunda hissetmez, ama geriye dönmek için karar verinceye kadar 54 yaşında ölür.

Böylece Descartes'in hayatı gizlilik uğruna verdiği kesintisiz bir savaştır. Aynı nokta eserinde de kendini belli etmektedir, çünkü o da acayip çok anlamlılığa bürünmüştür. Bu, Descartes'den çok meselenin kendi derinliğinden gelen bir özellikten ortaya çıkmaktadır. Müthiş bir cesaretle felsefeyi yeni baştan kurmaya girişir, ama bundan sonra önünde açılan uçurum karşısında dehşete kapılır ve yeniden eski düşünüşün ve inancın yollarına sapar, ama belki de çağların dönemecindeki bir düşünür için, yeninin izini sürerken geçmişe takılı kalmaktan başka çaresi kalmaz. Her hâlükârda geleceğe ilişkin olanı, yükümlü olanı böyle ikiye bölünmüş bilişte ve geçmiş olan karşısındaki sorumluluğunun bilincinde Descartes'in giz dolu simâsının asıl bilmecesi gizlidir.

Düpedüz bu yüzden felsefe tarihinin büyüklerinden biri olur, evet daha da çoğu, denebilir ki insan ruhunun tarihinin en büyüklerinden biri olur.

Bu söylediklerimiz, elbette her ne kadar Descartes o alanda da, her şeyden önce analitik geometriyi icat ederek önem-

li bir şey meydana getirmişse de, ilk plânda matematik ve tabiat bilimleri (fizik) alanında geçerli değildir. Daha önemlisi, onun matematiğin kesin ve doğru metodunu felsefeye aktarmasıdır. Bundan amacı onun kesinlik ve apaçıklık (bedahât-Evidenz) bakımından geometri bilimlerine benzemesi ve şimdiye kadarki birbiriyle çelişen görüşlerin güvensizliğinden kurtulabilmesidir. Bir zamanlar formüle ettiği gibi, o, felsefeyi içine gömülü olduğu karanlıktan yeniden aydınlığa çıkarmak gibi küçümsenmeyecek bir hedefi seçmiştir.

Fakat bu yüksek felsefi hak ve iddiasından artık güçlükler ortaya çıkmaktadır; çünkü burada söz konusu olan büsbütün başka türden sorunlardır, yani metafizik sorunlardır. İlkin Tanrının varlığına ve insan ruhunun mahiyetine ilişkin sorular mevcuttur. Descartes felsefenin bu çok eski konularını yeni, matematik örneğinde kazanılan yöntemsel (metodik) derin görüşlerle geçerli bir çözümlemeye ulaştırabileceğine inanarak, yeniden ele almak istemektedir. Birgün şöyle yazmıştır: "Şayet insan felsefe yapmadan yaşamak isterse, bunun anlamı o kimsenin gözlerini açmayı düşünmeden kapalı tutmasıdır." Ama Descartes için felsefe yapmak, metafizik sorular sormak demek değildir. İlkin güvenilir bir temel kurmalıdır, yani matematikteki müteârifelere eşit olarak, doğrudan doğruya kesin doğru ve yoruma müsait olmayan bir nokta bulmak gerekmektedir ve onun çevresinde felsefenin bütün binasını örmelidir, ama bir mutlak başlangıca ulaşılırsa, ilkin bütün geçici süre için geçerli olan kesinlikler ortadan kaldırılmak zorundadırlar. Şimdiye kadar kuşkulanılmayan gerçek diye geçerli olan şeyden, kuşku duyulmalıdır. Descartes bu sebeple ödevini her şeyi temelinden yıkmakta ve yeni kuracağı ilk temellerden yola çıkarak, işe yeniden başlamada görmektedir. Kararlı olarak ve bütün rizikoyu üstlenerek kuşkulanılmayan gerçek diye geçerli olan şeyden, kuşku duyulmalıdır. Descartes bu sebeple ödevini, her şeyi temelinden yıkmakta ve yeni kuracağı ilk temellerden yola çıkarak, işe yeniden başlamada görmektedir. Kararlı olarak ve bütün rizikoyu üstlenerek kuşkulanan düşüncenin hürriyetine verdi kendini. Onun bunu

yaparkenki korkusuzluğu, kökten kuşkusunda Descartes'i izliyerek özneye ve onun hürriyetine dayanan yeniçağ felsefesinin kesinlikle ortaya çıkışma yol açmıştır.

Descartes şimdiye kadar o derece kendiliğinden anlaşılırcasına kesin telâkki edilen şeylerin, ne derece tutarlı olduğunu gözden geçirmeye başlayınca, her şeyin sallanmaya başladığını sezer. Şöyle yazıyor: "Ben farkında olmaksızın aynı zamanda öyle derin bir girdabın içine düştüm, o kadar büyük bir şaşkınlığa uğradım ki; artık ne yere basabiliyorum ve ne de yüzerek suyun üzerine çıkabiliyorum." İlkin ona kuşkulu görünen nokta dış dünyanın varlığıdır. Nesnelerin göründükleri gibi olup olmadıkları sorunudur; hattâ onların esas itibariyle var olup olmadıklarıdır. Biz ekseriya duyularımızın bizi nasıl aldattığını görürüz, ama bu kuşkuda en azından kişi kendi bedenî varoluşunun kesin bilgisine mâliktir, fakat o da daha yakinen bakıldığında kendi içinde çöken ve yıkılan bir kesinliktir. Bedenî varlığımız olarak gördüğümüz şey düşte gördüğümüz bir şey olabilir. Belki de şu kaçık düşünce doğrudur: Bütün hayat sürekli bir düştür, ama bu yıkılıştan bir kere şu kesin bilgi kendini kurtarır: Yine de düşte bile değişmeyen, ortadan kaldırılamaz olan bir doğru vardır. Örneğin 2 artı 3 eşit 5 tümcesi ya da uzam, şekil, zaman ve mekân gibi en genel ana kavramlar, ama hattâ bu bütün tanımayı temellendiren gerçeklerde kuşku bir köktenciliğe ulaşırsa, kuşkunun içine gömülü kalırlar. Kuşkusuz onlar insan ruhunun yapısıyla ayrılamaz olarak birleşmişlerdir, ama olabilir ki insan, mahiyetinin temelinden gelen bir esasla en kesin olarak gördüğü şey üzerine yanılabilir. Kuşku bu üç çeşit adımında en derin noktasına nasıl ulaştığının söz konusu olduğu şeyde açığa çıkmaktadır. İnsanın esaslı bir yanılgı içinde yaşadığını varsaysak bile ve Descartes'in yaptığı gibi o insanın yaradılışına sımsıkı sarılsa da bu takdirde Tanrının insanı müthiş bir sapıklığa ve yanlışa marûz bırakırcasına yarattığı anlamı belirecektir, ama o zaman Tanrı, Tanrıbilimin ve felsefenin hiç durmadan iddia ettiği gibi, 'gerçeğin kaynağı' değil, tersine aldatıcı bir Tanrı, ya da 'kötü niyetli bir cin' olacaktır.

Descartes elbette bu fikri bir iddia olarak ileri sürmekten çekinmektedir, ama onun böyle bir fikri, soru sormanın tarzında düşünmeye cesâret edişi bile çok önemlidir, çünkü onda kesinlik ve buna göre ruhun yeniçağ dönemine geçişi sorununda söz konusu olan nokta belirginleşmektedir: Bu, yaratılan insanın yaratıcısının elinde güvenlik içinde olduğuna dâir ve Tanrının gerçeğiyle çevrili bulunduğuna ilişkin bilişidir. Eğer kesin bilişin bu en derin zemini köklü kuşkuyla sarsılırsa, bu takdirde insanın kesin kuşkunun gecesine gömülmesi tehlikesi ortaya çıkar; böylece Descartes kuşkulanan yolunun sonunda 'içine nüfûz edilen karanlıklarla' kuşatıldığını görmektedir.

Bu girişimin tehlikeli yanını, onu tuhaf bir tarzda da dile getirmiş olsa, Descartes'in mektuplaştığı muhataplarından biri belirgin olarak hissetmiştir. Descartes'in kuşkusunu içinde tam bir netlikle geliştirdiği, Meditasyonlar kitabı kuşkulu yolun geçilmesinden sonra tutarlı bir kesinliğe ulaşmaktadır. Dostu şöyle soruyor: "Pekiyi bir kişi kuşkunun hiçlikle son bulduğu yere kadar okusaydı ve bu ânda ölseydi, ne olacaktı? Bu takdirde o insan ruhunun ebedî selâmetini yitirmiş mi olacaktı ve buna kendinden her türlü kesinliği zorla almış olan filozofun suçu ile marûz kalmış olmayacak mıydı? Descartes elbette bilişin bütün güveninin ortadan kalktığı noktada yeni bir kesinliğin doğduğuna işaret eder. 'Gerçeği arayış' diyaloğunda buna katılanlardan birinin ağzından karşısındakine şöyle demektedir: "Sağlam ve hareketsiz bir nokta olan bu evrensel kuşkudan, Tanrının tanınmasını ve tüm dünyadaki nesnelerin bilinmesini çıkarmaya karar verdim." Bu noktaya götüren düşüncenin hareketi Batı bilincinin tarihindeki en kesin dönüm noktalarından biridir. Bu her şeyden önce Descartes'in bilişin sarsılışındaki tutamağını kuşkudan kaçmakla eline geçirmemesindendir. O, bu kuşkuya en doğrusu kuşku kendi kendinin içinden kökensel kesinliği doğuruncaya kadar direnmektedir. "Benim tasavvur ettiğim veya tanıdığımı zannettiğim her bir şey beni kuşkulandırıcı olabilir, ama objeye ilişkin bu tasavvurlarım mevcuttur ve böylece bu tasavvurları olan ben de mevcudum."

"Hattâ kuşku düpedüz bana kişisel varlığımı göstermektedir. Çünkü kuşkulandığım sürece, kuşkulanan olarak mevcûdiyetimi sürdürüyorum. Kendimin bu en içten kesin bilinişi, hattâ Tanrı bir aldatan olabilir fikriyle bile yok edilemez. O beni aldatsa bile, aldatılmış olarak yine de mevcûdum." Böylece Descartes şu ünlü ilkelerine varmaktadır: 'Düşünüyorum, o hâlde varım'. 'Kuşkulanıyorum, o hâlde varım'. 'Aldatılıyorum, şu hâlde varım'. Buna göre kuşkuculuk yeni çağın içinde kendini ortaya koyduğu bilincin bunalımındaki son değildir. Descartes yeni bir kesinliğe ulaşmayı başarmaktadır. Kuşkulu olanların girdabında kuşkusuz bir şey kalmaktadır. Bu, kişinin kendi varoluşunun edimi olayıdır, ama Descartes'in en kökensel kesinliğin yerini, ortaçağın felsefesinin hemen hemen kesinlikle yaptığının aksine, Tanrıda bulmaması, tersine insanın içine yerleştirmesi, ondan sonraki felsefeye kesin damgasını vurmuştur. O zamandan beri az ya da çok bir belirginlikle, insanı kendi kendine güvendirmesi ve onu tek başına bizzat onun içinden doğan kesin bilişe marûz kılması yeniçağ düşünüşünün bir niteliği olmuştur. Bu, Descartes'de ilk ve ölçü oluşturucu felsefi sebeplendirişine kavuşan ben'in bağımsızlığıdır. Fakat kişinin kendi üzerine bilgisiyle sadece bir temel atılmıştır. Onun üzerinde felsefe yapısını kurmak söz konusudur şimdi. Bu amaçla Descartes ilkin kendi kendinin bilincindeki bu ben'in ne olduğunu araştırmaktadır. O düşünüşle kendine ulaştığından, "insan düşünen varlıktır" diye târif edilir. Böylece o kendini yaşar, ama Descartes bunun üzerine daha çok kafa yorunca; kendini yaşamada kalmaz, tersine dünya nesnelerinin edinilen kavramlarını yardıma çağırır; ben'i düşünen bir şey diye adlandırır. Buna göre o 'ben' dediği şeyi cismanî dünyadan 'ben'e bakarak düşünüşün, istemenin ve duyuşun niteliklerinde fizikî dünyadaki rengin, ağırlığın nesnelerde varoluşu gibi var olduğu bir şey olarak görür, ama bununla ben'in karakteristik insan varlığının kendine özgülüğü üzerine yönelik bakışın ortadan kalkması hâli ortaya çıkar. Böylece Descartes, bir ân için insanın bu dünyadaki kişisel varlığının kendine özgü yorumuna yönelik görüşü açar; ama bundan sonra onu yeniden derhal kapatır.

O, kendilerine yeni bir fikrin doğduğu kişilerin kaderine de duçâr olur. Gördükleri şey geleneksel görüş tarzının türü altında çok çabuk yeniden örtülü kalır, ama Descartes yine de kendi üzerine kişinin kesin bilişinin keşfiyle onu izleyen dönemde insanın özel mahiyetinin nesnelerinkinden farklı oluşuna dâir soruya işaret eder.

Bir ikinci fecî gelişim Descartes'in taslağını çizdiği insanın davranışında ortaya çıkar. Ben'in mahiyeti, onun için düşünüştür; başka bir şey değildir. Düşünüş elbette duymayı ve istemeyi de, kısacası bilincin tüm alanını kuşatan biliş anlamındadır, ama bununla bilinçli düşünen bir nesne olan insanla, bilinçli olmayan düşünmeyen varlıklar arasında güç geçilebilir bir uçurum açılmaktadır. Ben somut dünyasındaki somut insan olarak düşünülmemiştir; sırf bilincinde yaşıyan ben nesnelerle temasını yitirir, şu hâlde Descartes'le realitenin yeni çağdaki bir yandan dünyasız öznelere ayrılışı ve diğer yandan bugün de insan ve dünya üzerine felsefeyi kusurlu kılan, sırf objelere içten bölünüşü hâli başlamaktadır. Kişinin kendini kesin olarak idrâk etmesiyle (algılamasıyla) ve ben'in mahiyetinin araştırılmasıyla her şey yapılmış olmuyor. Çünkü kuşku, yolunun sonunda ortaya çıkan insanın temelli olarak sapıklık içinde bulunması ihtimâli doğuyor. Gerçekte durumun böyle olup olmadığına dâir bilgisizlikle Descartes, metafiziğin kesin konusuyla karşılaşıyor: Tüm realitenin kökeni Tanrıya dâir soru, çünkü o temellendirici sapıklık yaratma fikrinin egemenliğini, altında Tanrının bir yalancı olarak düşünülmesini şart koşmaktadır. Descartes'in buna göre Tanrının aldatan olmadığını göstermesi denemesi gerekmektedir, ama bunu sebeplendirebilmesi için ilk önce Tanrının mevcûdiyetini ispatlaması icap eder. Bu amaçla Descartes insanın içinde son derece yetkin bir varlığın idesini bulduğu noktasından yola çıkıyor. İşte bu ide, Descartes'in dediğine göre insanın kendi içinden istihraç edilemez, çünkü yetkin olmayan bir varlık olan insanın Tanrı ile hiçlik arasındaki bu orta noktanın son derece yetkin bir varlığın idesini meydana getirmesi imkânsızdır; pekiyi öyle ise bu ide insana

nereden gelmektedir? Descartes şöyle cevap veriyor: "Onun ona sadece son derece yetkin olan varlığın kendisi tarafından doğuştan aşılanmış olması gerekir. Sadece tek başına ancak o en yetkinin idesinin yaratıcısı olabilir, ama bu şu anlama gelir: Tanrı, insandaki Tanrı ide'sinin kökeni olarak zorunlu mevcuttur, ama eğer Tanrı yetkin ise bu takdirde Tanrı bir hîlebaz değildir, tersine saf gerçek olmak zorundadır. Bu topyekûn kuşku, böylece ortadan kaldırılmıştır."

Tanrı'nın varlığı ve doğruluğu yeniden kazanılınca, bir ân için benlik bilincinin (ben bilincinin) tehlikeli yalnızlığında kalan insan, yaratışın koruyucu düzenine alındığını anlar ve yine de bu metafizik yerin altından tehdit altındadır, çünkü Tanrının varlığı üzerine Descartes'in tasarladığı ispat, daha yakından bakıldığında bir kısır-döngü olarak belirir. Descartes onu, insanın kendi kendinin içinden son derece yetkin bir varlığın idesinin doğuramayacağına dayandırmaktadır, çünkü insan gibi sonlu bir varlığın sonsuzun idesinin bir sebebi olması imkânsızdır; bu sebebe en azından onun yarattıkları kadar çok varlığın izâfe edilmesi gerekir, ama sonsuz olana bu sıfatla, sonlu olandan sonsuz derecede çok olan bir varlık izâfe edilmektedir, ama sebep ve sonuç arasındaki ilişki üzerine bu iddia doğruluğunu nereden almaktadır?

Descartes şöyle cevap veriyor: "O doğrudan doğruya açıkseçik kökensel olarak kesindir, ama kuşkulanılan soru açık olduğu sürece kökensel bir kesin biliş var olabilir mi? Acaba insan, Tanrı tarafından temellendirici bir sapmanın içine sokulmamış mıdır sorusuna cevap verilmelidir. İlk önce ve onun kökensel kesin niteliklerine bakılarak buna karşılık bulunmalıdır. Şu hâlde Tanrının dünyadaki varlığı ve doğruluğu ispat edilmediği sürece, doğrudan doğruya olan sağgörülü görüşün ilkesi de kuşku uyandırıcı kalmaktadır." Eğer Descartes şimdi Tanrı ispatına dayandırıyorsa, bu takdirde bu ispat nitekim bir kısır-döngü'den başka hiçbir şey değildir.

Böylece Descartes'in metafiziği yeniden kurma denemesi daha başlangıcında akâmete uğramaktadır.

Bütün bunlara rağmen Descartes, gelecekteki felsefenin metafizik tasarılarında olduğu kadar, aydınlatıcı eğilimlerinde de inançlı düşünüşünde de kezâ nihilistik umutsuzluğa kapılışında da, büyük harekete geçirici ve doğurucudur; böylece o gözlerimizin önünde acayip bir alacakaranlıkta görünmektedir.

Ruhun tutkusuyla yeniye dönük olarak, yine de gerekli göründüğünde eski düşünüşü yardıma çağırmaktadır. Cesâretle çözücü düşüncenin sınırlarına kadar gitmekte, orada ortaya çıkan imkânlardan dehşete düşerek Tanrıda, temelini bulan kesin bilişin içinde kendini güvene almaktadır, o parçalanan metafiziğinden inşa etmeye ve yaratıcıya ilişkin kaybolan bilinci yeniden kazanmağa çaba harcamaktadır ve bu arada Tanrıyı kesin bilişin tıpkı kişinin kendini kesin bilmesi gibi, insana ait bir şey olduğu kanısını eline geçirmektedir, ama Tanrının, böyle bir kesin bilişinin tehdit edeceği yakınlığında, sonunda yaratıcının kendine dönen ve ben'in hürriyetini bir dipsizliğe marûz bırakma tehlikesi yaratan kuşku bulunmaktadır.

Belki de Descartes, bu sebeple kendini endişeyle yalnızlığa gömmüştür. Çünkü yeni yaptığı keşfin doğuracağı felâketi sezmiş ve bundan kendini güçlükle kurtarabilmiştir. Onun insanın ezelî metafizik özlemini sonunda belirli bir bilişle tatmin etmek ödevini tahsis ettiği varoluşun o dolaysız kesinliğinden güçlükle sıyrılabilmiştir. Bu ödev çelişik kalmakta ve metafiziki kesin bilişi kesinkes tahrip etmek gibi, tehlikeli bir imkânı içinde gizlemekte, barındırmaktadır. Böyle bir iki anlamlılıkta Descartes, kendi kendine de muammalı hâle gelir ve kendi sağgörüşlerinin karşısında ne yapacağını bilemez; kendisi üzerine bizzat şunu belirtir: "O tek başına, zifirî karanlıkların içinde yürüyen bir insandır". Belki de sırf bu yüzden o kendini bir maskenin ardında gizlemektedir.

Pascal ya da çarmıha gerilen akıl

Blaise Pascal tam anlamıyla harika bir çocuktu. Mûzip bir raportör bunun, onun hiçbir okula gitmemesinden ileri geldiğini iddia edebilir, ama onun özel ders almadığı söylenemez. İtibârlı bir vergi müstelzimi olan babası, ona ilk bilgileri öğretti, ama o sert bir adamdı, Pascal'ı yabancı diller öğrenmeye zorladı. Diğer taraftan genç Pascal'ı asıl ilgilendiren matematik ve fizikten uzak tuttu. Bunun üzerine oniki yaşındaki çocuk, döşemenin üstüne yatarak tebeşirle üçgenler ve daireler çizer ve tamamiyle bağımsız olarak Euklid geometrisini bulur. Aileden intikâl eden menkıbe, en azından bunu belirtiyor. Pascal, onaltı yaşındayken bilginler arasında heyecan yaratan ve bugün hâlâ önemini koruyan konik kesitler üzerine bir risâle kaleme alır. Babasının vergi bürosu için on dokuz yaşındayken ilk kullanışlı hesap makinesini icat eder. O, yaşadığı dönemde çok tartışılan boş mekânın varlığı iddiası üzerine deneysel bir araştırmada bulunur. Kendine acı veren diş ağrıları yüzünden, akıllıca bir şey meydana getiremeyeceğini anladığından, olasılık hesabının gelişimi için önem taşıyan bir rolet nazariyesini çabucak tasarlar. Sonunda bir çivi şeklindeki bir eğri ile uğraşır; bu eğri dönen bir tekerleğin çevresindedir, böylece daha sonra Leibniz'in ününü sağlayan 'asgarî sonsuzluk' hesabma yaklaşır. Üstelik Pascal'm bilimsel ilgisi sadece nazariyenin alanıyla sınırlı kalmaz. Paris'i katedecek olan bir

otobüs hattının plânını hazırlar. Bu projenin gerçekleşip gerçekleşmediği kesin olarak bize intikâl etmiş değildir.

Bütün bunlarla Pascal, matematik ve fizik alanındaki büyük adamlardan biri olmak imkânına sahipti; ama aklma daha başka şeyler gelir ve araya girer. Onun asıl tutkusu artan bir ölçüde felsefedir. Böylece felsefenin bilime zarar getirebileceği görülür; ama Pascal felsefeye her şeyden önce insanla ilgilenmesi yüzünden yönelir. Onun parolası; kişi kendini tanımalıdır biçiminde özetlenebilir. İnsanın ne olduğunu araştırmadan yaşaması müthiş bir sapkınlık olur, demektedir.

İnsana dâir soru, insana has olan asıl incelemedir; ama onun sırf felsefeyle uğraşması da uzun sürmez. Bir mistik yaşantı Pascal'ı bir başka yola götürür. Bunu, ölümünden sonra bir kâğıt parçasının giysisine dikili olarak bulunmasından biliyoruz. Onun üzerinde kesik kelimelerle bu yaşantısını anlatmıştır. Orada şöyle diyor: "Ateş, kesin biliş, kesin biliş, duyuş, sevinç, barış, dünyayı ve nesneleri unutuş, Tanrı dışında 'tam içözverisi', ama ilk cümle şöyledir: İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı, filozofların ve bilginlerin Tanrısı değil." Artık Pascal inanç konusu üzerine ciddi olarak düşünmeye başlıyor. Cizvitlerle hırslı tartışmalara girişiyor ve sonra bitirilmemiş olan eserini 'Pense'yi (düşünceler) yazıyor. Bu onun fikir tarihine katkıda bulunduğu önemli kitabıdır. Onsekiz yaşından beri acı çekmesine rağmen, bütün bunları kaleme alabiliyor; ama hayatının son yıllarında artık eser vermemiştir. O bütün insan kalabalıklarından yalnızlığına çekilir. Bir süre manastıra girer. Kendini duâya verir. Düşkünlere yardım işlerinde çalışır, tüm hizmetlerden vazgeçer. Odasında hiçbir resme, hiçbir duvar halısına katlanamaz. En sevdiği yemeklerden kendini uzak tutar. Bir dikenli kemer yaptırır ve onu beline sarar. Otuzdokuz yaşında olduğu hâlde 1662 yılında ölür.

Acaba Pascal, insan üzerine felsefi düşünüşünde neyi öğrenmiştir? İlkin o insanı sonsuz dünyaya iyice sokulmuş olarak görür, ama onu kavrama denemesi düşünüşünü çok büyük şaşkınlığa uğratır. Şâyet bakışını yeryüzünden çevirirse ve güneşin dönüşüne yöneltirse, bu takdirde dünya ona bir

nokta gibi gözükür, ama güneşin dönüşü de gökteki yıldızların dönmeleriyle karşılaştırılırsa, sadece minnacık bir noktadır, daha sonra: Bütün bu görünür dünya (zahirî âlem, duyular dünyası) tabiatın bütününde farkedilmeyen bir çizgidir, ama tabiatın bütünü hiçbir insan tasavvurunun kavrayamayacağı bir bütündür, çünkü o sonsuzdur. Sonlu olan, sonsuz olanın varlığında kendini yok eder ve sadece bir hiç olur.

Düşünüş kendini sonsuzda yitirmek için sona erer. Aynı şey tabiatı sonsuz uzamı içinde incelemekle değil, tersine tek tek tabiat olayını gözlemlemekle olup biter. En ufak canlıyı ele alırsak, Pascal misal olarak uyuz böceğini konu yapmaktadır. Bunun sonucunda şu açığa çıkar: Onun da parçaları vardır. Evrenin en ufak kısmı olan atom, realitenin son yapı taşı değildir, çünkü atom da çok parçalara bölünebilir; her bir atom parçasının içinde sonsuz evrenler vardır ve onların her biri kendi göğüne, kendi gezegenlerine, dünyasına, tıpkı görülür dünyadaki gibi aynı oranda mâliktir. Buna göre araştırma sonsuza kadar gitmektedir. O ancak hiçlikte son bulabilir, ama buna ulaşamaz. Burada da yine geçerli olan şudur: Düşünce bu mûcizelerin ortasında kendini yitirir. Çift sonsuzluğun bu fikrinin önemi, özel bir apaçıklıkla ortaçağ düşünüşünün arka plânının karşısında göze çarpmaktadır. Onda her türlü nesnenin sonlu bir dünyanın bütününde belirli bir yeri vardır, ama şimdi böyle bir mevkî belirlemesi imkânı ortadan kalkmaktadır. Sonsuz büyük olanın ufkunda tabiat sonsuz büyüklüğe şişerek dönüşmekte ve her iki bakışta da kavranılamaz hâle gelmektedir. Bütün nesneler hiçten ortaya çıkmışlar ve sonsuz olana ulaşıncaya kadar yukarıya götürülmüşlerdir. Kim bu şaşırtıcı adımları izliyebilir? Biz nesnelerin gerçek mahiyetini asla kavrayamayız; daima nesneleri ortalama olarak tahmin edebiliriz ve bunu onların ne kökenini, ne de hedefini tanıyamadan ebedî bir umutsuzlukla yaparız. "Ben her yerde karanlıktan başka bir şey görmüyorum. "Tabiat bana kuşkulanmamaya, tedirgin olmamaya yol açacak olan vesileler icat etmektedir. Her şey ebedî bir kaçışın içinde benden uzaklaşmaktadır ve içine nufûz edilemez bir gizin içinde gözlenmektedir," demektedir.

Sorunların çözülememezliği Pascal için, insanı bu tabiat tablosunun çerçevesi içinde incelerse, daha da artmaktadır. Eğer insan sonsuz büyük olanın ufku önünde görülürse, son derece küçülür ve evrende algılanamaz hâle gelir. O evren ki, onun bütünün kucağmda algılanması zaten imkânsızdır. Diğer yandan insana sonsuz ufuk olanın ufku önünde bakarsak, o kendi kendini dev bir dünya ya da en doğrusu 'her şeymiş' gibi görür. Kısaca diyebiliriz ki, insan içine iyice sokulu olduğu tabiata bağlamı içinde mütalâa edilirse, sonsuzla olan karşılaştırılmada bir hiçtir. Hiç ile karşılaştırılırsa, her şeydir. O sonsuzla niçin, bu iki uçurumun arasında kalmaktadır, ama içinden çıktığı hiç'i ve kendini yutan evreni görmeğe muktedir değildir. Böylece aslında tabiatın en mûcizeli nesnesidir. Hayattaki gerçek mevkimiz budur. Biz ölçülemez bir ortamın üzerinde daima bilmeksizin ve tereddüt ederek bir uçtan diğer uca itilerek sürüklenip duruyoruz, hangi sınırda olduğumuzu bir tutamak kazanmak için düşünsek de o sınır sallanıyor ve bizi kaydırıyor ve biz onu izlersek, o ellerimizden kayıyor ve ebedî bir kaçışla bizden uzaklaşıyor; bu çelişki insan hayatını, o kendini tabiat bağlamı içinde mütalâa ederse, sadece belirginleştirmekle kalmaz. İkiye bölünüş, insan varoluşunun bizzat tarihine kadar derine uzanır.

İnsan olmak demek, Pascal için çelişkinin içinde olmak demektir. Bu ilkin düşünüşün gücüdür. İnsan düşüncesinde tüm tabiatı kavrar, bütün hâlinde evreni kuşatır. Uzay sâyesinde evren beni kuşatır; düşünüş sâyesinde ben onu kuşatırım. Bu sebepten geçerli olan şudur; İnsanın tüm haysiyeti düşünüşündedir. Ama bununla aynı zamanda onun büsbütün güçsüzlüğü de ortaya çıkmaktadır. Bir buhar, bir su damlası onu öldürmeye yetmektedir. O düşünen bir kamıştır, yine de bundan başkasıdır. İnsan bu güçsüzlüğünün düşünerek üstesinden gelir; onu anlayarak üstlenebilir. Eğer evren onu un-ufak ederse, o kendini öldürenden daha yüce kalacaktır, çünkü o öldüğünü bilmektedir. "Bu ikiye bölünmüşlük (çelişkili durum) sadece insanın özünde kendini açığa vurmaz. Onun günlük eylemi ve uğraşı sı da bunu duyurur. Bunu görünür kılmak için Pascal, içinde hayat adamının her zaman sürüklenip durduğu dünya durum

larının sözünü etmektedir. Bunlar, tavşan avı, top oyunu, dans, memuriyet gibi hizmetlerdir. Pascal'm görebildiğine göre, bütün bu uğraşılara onların hem bir oyun, hem de ciddi olanlarına özgü bir nokta, acayip olan bir çift zemin üzerinde bulunmalarıdır. Onlar göründükleri şeyler değildirler. Onlara eşlik eden acelecilik ve gayretkeşlik bu uğraşıların kişinin kendini unutmasına ilişkin bir kendini dağıtma iştirâkından ortaya çıkmaktadır. Zengin soyluların tavşan avlamalarından bir çıkar düşünmeleri abestir. Onların kumarda ellerine geçirecekleri kazanç da onlara çok bir şey sağlamaz; onlar daha doğrusu kendilerini unutmak için bunlarla uğraşmaktadırlar.

Pascal, bu noktayı daha derin düşündüğünde şunu keşfeder: Eninde sonunda bütün bunların ardında gizli olan, kişinin yalnız başına kalmaktan duyduğu korkudur. Dünyadaki bütün mutsuzluk kişinin odasında tek başına kalmaya dayanamamasından ileri gelmektedir, ama yalnızlık insanların kendi kendileriyle çırılçıplak kalmalarından dolayı ürkütücü olur. Onun için insanlar kendilerini daima düşünmekten alıkoyacak saptırıcı, hoyratça ve alıp götürücü bir uğraş ararlar. Kendi kendilerini unutmayı şiddetle isterler, ama kişinin kendini düşünmesi fikri acaba neden o derece katlanılmazdır? Pascal şöyle cevap veriyor: Çünkü onda insana varoluşunun avuntusuz durumu belirgin olur. Tek başına oluşun bu gibi anlarında onu can sıkıntısı, derin bir melânkoli, keder, üzüntü, bıkkınlık ve umutsuzluk sarar. O 'hiçliğini', 'terk edilmişliğini', 'yetersizliğini', 'bağımlılığını', 'boşluğunu' duyar. İnsanın kişisel varlığının üzerinde bir ağırlık gibi duran tehdit altında oluşu sezer, kaçınılmaz olan ölüme mahkûm olduğunu hisseder. "Ben ne biliyorsam, bunların hepsi birgün ölmek mecbûriyetinde oluşumdur, ama az tanıdığım şey de kaçınamayacağım ölümün kendisidir." Böylece insan hayatının dünyanın en derme-çatma şeyi olduğu belirginleşir ve göz göre göre uçuruma atıldığımız gerçeği ortaya çıkar." Pascal burada da aczinin ortasında insanın büyüklüğüne ilişkin bir şey görmektedir. O bu aczini bölecek durumdadır. İnsanın büyüklüğü kendini çaresizlik içinde tanımasından ileri gelir. Bir ağaç kendini çaresizliğin içinde bil-

mez. Şu hâlde âciz durumda olmak demek, birinin kendini çaresiz olarak görmesi demektir, ama âciz durumda olduğunu anlaması onun büyük olması anlamına gelir. Bundan sonra Pascal yine de şunu da belirtmektedir: İnsan büyük olmak ister ve kendinin küçük olduğunu görür. Yetkin olmak ister ve kendinin yetkinsizliklerle dolu olduğunu anlar. İnsanın kişisel varlığındaki ve mahiyetindeki bu kesin çelişki, onun kendini açık-seçik kavramasını önler, onun tam bir bilgisizlik içinde yaşamasına yol açar. İnsan tabiî ve kendinden kazınamaz olan yanılgılarla dolu bir yaratıktan başkası değildir. hiçbir şey ona gerçeği göstermez. Biz sağlam bir mevkî ele geçirmek ve son, sürekli bir temel için buna yönelik şiddetli bir özlem duyarız. Sonsuza kadar yükselen bir kuleyi üzerine inşa edebileceğimiz bir son ve toprak uçurumlar hâlinde yarılır. "İnsan, kendinden yola çıkarak hiçbir şeyi tanıyamaz." Ben her yanda karanlıklardan başka hiçbir şey görmüyorum. Tanrının var oluşu kavranılamazdır, onun var olmamasına da akıl ermez. Bedenle birlikte bir ruhun var oluşu olmayışı gibi nasıl akıl dışıysa onun bedenle birlikte oluşu da akla uymayan bir durumdur. Dünyanın yaratılmış olması ve yaratılmamış olması da akla hem uygun gelen, hem de gelmeyen olasılıklardır. Buna göre her şey çelişkinin içinde takılı kalmaktadır. Bu sebeple Pascal insana şöyle haykırıyor: "Siz kendiniz için son derece büyük bir paradoks oluşturmaktasınız." Özetleyerek şu yargıya varıyor: "Buna göre insan, ne müthiş bir canavardır; ne büyük bir yenilik, ne müthiş bir ucûbedir, ne büyük bir kaostur, ne müthiş bir çelişkinin öznesidir, ne büyük bir hârikadır, tüm nesnelerin yargıcıdır, bön bir solucandır, doğrunun yöneticisi, bilisizliğin ve yanılgının lâğımıdır. Evrenin şatafatı ve aynı zamanda pisliğidir."

Bu temelden bilisizliğin karşısında yorgun özveri, ya da güçsüz kuşku, ya da temelsiz bir dogmatizme kaçış en doğru yol görünmektedir; ama dogmatizm kadar kuşkuculuk da kesinlikle ispatlanmamaktadır. Her şeyin bilinmez olduğu kesin değildir. İnsan her ikisi arasmda (dogmatizmle kuşkuculuk arasında) kuşkulu bir belirsizlikte ve belirli kuşku uyandırıcı bir karanlığın içinde yaşamaktadır. Ama o onda kalamaz ve

onun için söz konusu olan şeyde kesin bir şey, önemli bir şey kumara yatırılmıştır. Eğer ben insanın yoldan çıkmasını ve aczini görürsem ve bütün suskun evreni seyredersem, ışıksız insana bakarsam, onun kendi kendine terk edilmiş ve kendini kimin ortaya koyduğunu ve niçin oraya geldiğini; ölürse, başına neyin geleceğini bilmeden, her türlü bilgiden yoksun kaldığı evrenin bu köşesine yönelerek yolunu şaşırdığım görürsem, tıpkı uykudayken terk edilmiş ve korkunç bir adaya bırakılmış olan ve nerede olduğunu anlayamadan uyanan ve oradan kurtulmak için hiçbir imkânı olmayan bir insan gibi dehşete kapılırım. Üstelik böyle acınacak bir durumdan dolayı niçin umutsuzluğa düşmediğine de şaşarım." Böylece Pascal'ın önünde insanın dünyadaki kişisel varlığının anlamsızlığının imkânı belirmektedir, ama o Tanrı ve hiçlik seçeneğine tâbî olmaktadır. "Ben nereden geldiğimi, nasıl bilmiyorum, nereye gittiğimi de bilmiyorum. Bildiğim şey sadece bu dünyadan ayrılırsam, ya hiçliğe gömüleceğim ya da öfkeli bir Tanrının eline düşeceğimdir. Bu iki imkândan hangisinin ebediyen payım olacağını bilmeksizin, bunu görmekteyim. Böylece buradaki kişisel varlığımdaki yerim, zaaf ve bilmemezliklerle doludur." Buna göre düşünüş her yanda başarısızlığa uğramaktadır. Felsefe aşılmaz sınırlara varmaktadır.

Bu durumda Pascal, ciddi olarak Hıristiyanlığın mesajına yönelmektedir; çünkü o şunu bilmektedir: "Tanrısız insan her şey üzerine bir bilisizliğin içinde yaşar. Bu sebepten sadece tanrının mesajı insan varoluşunun muammasını ve onun "şaşırtıcı çelişkilerini" çözebilir. O insanın kavranılmazlığını kökensel mahiyetinin durumu olarak görmez, tersine tarihi hâle gelen bir durum olarak anlar, onu acayip bir şaşırma, insanlığın Adem ve Havva'dan beri işledik yolunu şaşırmıştır ve kendi gerçek mevkiinden ansızın yere düşmüştür. O onu her yerde aramaktadır, tedirginlikle ve bir başarıya ulaşamadan ve içine nüfûz edilemez olan zifirî karanlıkların içinde bu arayışı sürmektedir. Şu hâlde kökeninde insanın gerçek bir yeri vardır. Biz bir şanssızlık eseri tepesinden aşağıya düştüğümüz yetkinliğin bir zamanlar bir aşamasında bulunuyorduk. Bunu Pascal

insanın ilk tabiatı diye adlandırmaktadır. Oradan insana gizli bir geleceği seziş kalmıştır. İlk tabiatının mutluluğu üzerine herhangi bir güçsüz insiyâk duymaktadır. Düpedüz bunun için o düşkün durumunun bu acınacak hâlini o derece üzüntüyle hissetmektedir; bu, tahtından indirilmiş bir kralın aczidir.

İnsan, şimdiki durumunda kökeninde ve aslında ait olduğu düzenin içinden dışarıya çıkmıştır. Bu bir ikinci tabiattır, "ama onun eninde sonunda ilk tabiatında temelini bulması, insanın insanı sonsuz derecede aştığını dile getirir."

Artık Pascal varoluşun Hıristiyanlıktaki yorumuna cesâret eder. İnsana Tanrının lütfûyla müyesser olan hidayette tabiî kişisel varlığının kavranılmazlığı saydam hâle gelir. Yine de bununla güçlükler ortadan kalkmış değildir, çünkü Hıristiyanca mesaj da onu tanımayacak kadar karanlıktır ve mumyalarla doludur. İşlenen ilk günah, her şeyden çok anlaşılamaz olan sırdır. Böylece Pascal müdrike ile sağgörüye ulaşımın tüm imkânını sağlayan akıl değil, bir başkasıdır. Bu, inançtır ve inancın yeri akıl değildir, tersine yürektir. "Kalbin, aklın tanımadığı makûl sebepleri vardır." Tanrıyı hisseden kalbdir, akıl değildir. Buna inanç denir. Tanrı akıl için değil, yürek için duyulandır. İnanç, elbette nesnel bir kesin bilişe mâlik değildir. Din "emin değildir". Tanrıyla insan arasında "sonsuz bir kaos" açılmaktadır. Tanrı "deus absconditus" 'gizli Tanrı' olarak kalmaktadır, besbelli İsa'dakidir. Bunun için inanç bir muhataradır ki, elbette kesin bilişin özel tarzını birlikte getirir. Böylece Pascal için sonunda inanca boyun eğmek gerçek felsefi bir ödev olur. Aklın son adımı, kendini sonsuz sayıda aşan nesnelerin var olduğunu takdir ve kabul etmektedir. Bu, sadece tâbî kılınması ile olup bitebilir. Topyekûn başarısızlığa uğramada geriye sadece düşünüşün kendini fedâ etmesi kalıyor. Bütün sağgörülü fikirleriniz sizin kendi içinizde ne gerçeği ne de selâmeti bulamayacağınız gibi bir sonuca götürebilir. Filozoflar bunu vâdettiler, ama onu gerçekleştiremediler. Böylece felsefeden vazgeçiş felsefe yapmanın meşrû sonudur. Felsefe ile alay etmek gerçekten felsefe yapmaktır. Bunu elbette felsefe yaparken o derece güçlüklerle çarpışan Pascal gibi biri söyleyebilirdi.

Spinoza ya da gerçeği boykot

Sayet felsefe tarihinde üzerine tahkirlerin en çok yağdığı bir düşünürü ararsak, hiç kuşkusuz, karşımızda Spinoza'yı buluruz. Hor görülen kaderi, o daha hayattayken başlar ve uzun bir süre devam eder. Bir Leipzig'li felsefe profesörü olan tanınmış Thomasius, Spinoza'dan 'ışıktan korkan bir yazar', 'küfür eden katıksız bir Yahudi' ve 'tam anlamıyla bir tanrıtanımaz', 'korkunç bir canavar' diye söz eder. Onun döneminde çok ünlü bir hekim ve kimyager olan Dippel adındaki bir başkası hakaretâmiz kelimeler yetmiyormuş gibi, ona 'budala şeytan', 'kör hokkabaz', 'gözü kararmış salak', 'tımarhaneyi ucuz yoldan şereflendiren deli', bu 'kaçık aynı zamanda sarhoş insan', 'felsefenin paçavra kırpıntısı', 'yazılarında gözboyayan maskaralıklar yapmakta ve onları en kötürüm ve sefil soytarılıklarla doldurmaktadır' demekte ve sayfalarca süren kalın bir kitapta bütün bu nitelendirmeler birbirini izlemektedir; ama bu hekimin ve kimyacının konuştuğu yerde, matematikçiler ve fizikçiler de susmazlar. Nürnbergli profesör Sturm, aynı dili konuşmakta ve Spinoza'dan 'sefil bir herif', 'bir ecnebî hayvan', 'lânetlenmeye mahkûm görüşlerle dolu bir insan' diye söz etmektedir. Bu gibi tahkirlere Spinoza'nın eserleri kadar onun hayat seyri çanak tutmuş olmalıdır. Ama onda kınanmaya müsait bir şey bulamadıkları için Spinoza'nın geceleyin çalışma alışkanlığı gibi zararsız şeyler bile, onun biyograflarından biri tarafından Spi-

noza'nın zifirî karanlığın eserlerini yazdığı biçimde yorumlanmıştır; ama zifirî karanlığın istendiği yerde şeytan da uzakta olmaz ve böylece Tanrıbilimcilerin alanı başlar. Bunlardan biri olan tanrıbilim profesörü Musaeus adındaki Jena'lı bir profesör, bütün uhrevî ve dünyevî hukukun yok edilmesi için şeytanın ücretlendirdiği kişilerden, kilisenin ve devletin en büyük yıkımı için doğmuş olan bu hîlebazın her şeyi tahrip edici eserinde, faaliyet gösteren birinin bulunup bulunmadığını kendi kendinden sormaktadır. Bir belâgat profesörü mesleğine dayanarak, zorlu kelimeler bularak, düşüncesini dile getirmektedir. O, Spinoza'nın küfür ve Tanrısızlık dolu olduğunu yazmakta ve bu kitabının insan neslinin zararına ve onun utanç duyması için içinden çıkıp aydınlığa kavuştuğu cehennemin zifirî karanlığına geri atılması gerektiğini belirtmektedir. "Yeryüzü yüzyıllardan beri bundan daha çok ahlâk bozucusunu görmemiştir" demektedir; ama zikredilen bu zaman açıklaması bilginlerin korosuna karışan Dordrecht'li bir zahire tüccarı için yeterli görülmez. Yüzyıllardan beri değil, tersine dünya yaratıldığından beri bu derece uğursuz bir eser basılmadı; o derece çok bilgince menfur açıklamalarla tıklım tıklım doludur demektedir. Fakat önemli kişiler de Spinoza ve felsefesi karşısındaki nefretlerini yanlış anlaşılmaya yer vermeyen açık-seçik sözlerle dile getirmektedirler. Voltaire, Spinoza'nın sistemi metafiziğin müthiş kötüye kullanımıyla kurulmuş diye belirtiyordu. Leibniz, bu filozofun bir kitabının katlanılamaz küstahça bir eser, dehşet saçan bir kitap, diye vurgulamıştır. Kant'ın çağdaşı ve dostu olan Hamann, sonunda Spinoza'yı bir sokak haydutu ve sağlıklı aklın ve bilimin cânisi diye nitelendirmişti. Fakat bundan sonra dikkate değer bir durum ortaya çıkar.

Kendine karşı kin ve nefret duyanların ve tahkirde bulunanların, bu takımının karşısında birden ateşli hayranlarından bir büyük küme oluşur. Lessing Jacobi'yle bir konuşmasında: Birtakım insanlar Spinoza üzerine daima tıpkı bir ölü köpeğin sözünü edercesine konuşuyorlar, ama Spinoza'nın felsefesinden bir başka felsefe mevcut değildir, demiştir. Herder Jacobi'ye şöyle yazmaktadır: "Ben bu felsefenin beni çok mutlu kıldığını

îtirâf etmeyelim"... Eğer ne yazık ki çok yüce olan bir felsefeden bir kelime işitirsem, yüreğim açılıyor, diye belirtmiştir.

Goethe, "İnsan Spinoza'ya karşı gerçekten öfke ve tutku duydum" demişti. O, Frau von Stein ile birlikte Spinoza'yı okuduğunda şöyle yazar: "Ben kendimi ona, her ne kadar onun ruhu benimkinden çok daha derin ve saf ise de yakın hissediyorum." Schleiermacher 'Din üzerine Konuşmalar'ına cevidli bir övgü katmaktadır: Benimle saygıyla toplumdan kovulmuş kutsal Spinoza'nın cedlerine bir bukle kurban et! O dinle ve kutsal ruhla doluydu, demiştir. Bu çağın insanlarının çok uzun süredir hor görülen filozofun ne kadar çok etkisi altında kaldıklarını Berlin'li filozof Karl Sorgen'in bir mektubunda yazdıkları iyice açığa vurmaktadır. Spinoza hemen hemen öğleden önceki zamanını tamamen doldurdu ve biraderim üç yaşındaki Albrecht'ine şimdiden şunu öğretti: Spinoza akıllı bir herifti ve amcam Karl onun her şeyi herkesten daha iyi bildiğini söylemektedir. Şu hâlde bu filozof Spinoza ne biçim bir adamdı? O tanrıtanımaz mı, yoksa bir aziz midir? O şeytan Spinoza mıdır, yoksa tanrısal Spinoza mıdır? Hayranlarından birisinin 1800 yılında kâh lânetlenen kâh kutsanan, kâh ağlanan kâh gülünen Spinoza? Düşünüşünün sebep olduğu anaforun karşısında onun en azından bize tahmin ettirdiği üzere bütün bunların dışında o fikirlerin katıksız ve bilinçli bir savunucusundan başkası değildir. Bütün filozoflar arasında belki de en yalnız olanı, en kendi hâlinde olanı, en alçakgönüllüsü ve en sessizidir. Spinoza, 1632'de Amsterdam'da doğdu. Portekiz'den Hollanda'ya göç eden bir mûsevî aileden gelmedir. Göbek adı Baruch'dur. O zamanki âdete göre kendini Latince Benedictus diye adlandırır. Her ikisi de aynı anlama gelir: Mutlulandırılan kişi. Spinoza hayatının dış olaylarında elbette mutlulandırılmış değildi. Daha büyür büyümez Yurd kentinin Yahudi cemaatiyle acımasız tartışmalara girişir. Buna yol açan olay onun İncil geleneği üzerine eleştirel açıklamalarıdır. Tevrat ona çelişkilerle ve tutarsızlıklarla dolu görünür ve onun bütün bölümlerinde sadece gerçeği içerdiğini kabul etmek istemez ve kabul edemez. Bu zeki genç adama büyük umutlar bağlayan cemâat, şimdi ondan o derece çok büyük düş kırıklığına uğrayarak yüz çevirir.

Hafiyelerle ne yaptığı gözetlenir, fikirlerinden cayması için rüşvet teklif edilir ve bütün bunlar bir yarar sağlamayınca, hattâ canına kastedici bir tertibe başvurulur. Sonunda Sinagogdan gösterişli bir şekilde kovulur. Spinoza üzerine dile getirilen büyük afarozda şöyle denmektedir: "Meleklerin kararına ve azizlerin yargısına göre, aziz Tanrının muvâfakâtiyle ve bu bütün kutsal cemâatin tasvibi ile Baruch de Espinoza'yı ibâdetten menediyoruz, lânetliyoruz, afaroz ediyoruz. Josua Jericho'nun kilise cemâatinden ettiği tard ile Elia'nın erkek çocuğu ettiği afarozla ve yasada yazılı olan tüm lânetlemelerle bunu yapıyoruz. O gündüzün lânetlensin, geceleri lânetlensin, bir yere oturunca lânetlensin, yataktan kalkınca lânetlensin, evden dışarıya çıkarken lânetlensin ve eve girerken lânetlensin. Tanrı inşaallah bu insana karşı alevlenecektir... Onun adını göğün altına her yerde silecektir ve Tanrı onu İsrael'in tüm kavimlerinden felâketi için ayıracaktır... Biz hiç kimsenin onunla sözlü ya da yazılı olarak görüşmemesini, hiç kimsenin kendine herhangi bir lütûfta bulunmamasını, kimsenin onunla aynı çatı altında bulunmamasını, hiç kimsenin dört arşın yakınına gelmemesini, hiç kimsenin onun tarafından yazılan ya da kaleme alınan bir yazıyı okumamasını açıkça emrediyoruz."

Spinoza bu mücâdeleyi aramadı. Polemik için polemikte bulunmak onun karakterine uymuyordu. Bir keresinde şöyle yazmıştı: "Ben herkesin kendi mizacına göre yaşamasını istiyorum ve kim isterse ruhunun selâmeti için ölsün diyorum." Eğer sadece gerçek için yaşarsam bu bana yeter, ama düpedüz isyânı doğuran şey onun bu tutumudur, birinin kendi gerçeği uğruna yaşamak istemesi ve geçerli görüşün onu ilgilendirmemesi ve eski zamanlardan beri gerçek diye geçerli olan şeye başvurması, toplumda infiâle sebep olmuştur. Spinoza'nın göz kırpmadan kendi gerçeğine kendini vermesi, onu döneminin güçleriyle düşmanlığa marûz bırakmıştır. Onu sinagogla savaşıma tutuşturan düpedüz budur. İşte budur onun bütün çağının kinini sonunda ona karşı uyandıran, ama işte budur felsefe yapmak. Ondan neyin ortaya çıkacağına aldırmaksızın, insanların verecekleri yargıdan korku duy-

maksızın, sadece ve sadece gerçeğe boyun eğmek. Bu anlamda Spinoza gerçek bir filozoftur.

Bir ulusun cemâatinden ve inancından kovulan Spinoza'yı, yalnızlığa eğiliminin zaten gerektirdiği daha derin bir uzlete sürükler. O, ilkin Amsterdam yakınında daha sonra Haag çevresinde tek başına ve kimseye görünmeden yaşar.

Evinden üç ay bir kere olsun dışarıya çıkmadığı söylenir; bir ziyaretçisinin yazdığı gibi, çalışma odasında aynı zamanda gömülü kalır. Dostlarına, şöyle belirtiyor: "Size uzak olan bir uzaklıkta bu satırları yazıyorum." Dostlarının sayısı elbette azdır ve yazışmaları da ender olur. Biyografilerinden birisinin bildirdiği gibi hattâ öğrencileri bile onun fikirlerini benimsediklerini açıkça söylemeye cesâret edemiyorlardı. Nafakasını kazanmak için Spinoza, optik camları bileme işiyle uğraşır. Onu bağışlarla desteklemek için arkadaşlarının yaptıkları tekliflerini kayıtsız şartsız zorunlu olan ölçüde kabul eder. Onunkisinden daha alçak gönüllü bir yaşama tarzı düşünülemezdi. Hattâ hayatının son yıllarında ev işlerini kendi görmüştür. Sadece zaman zaman biraz pipo içmek müsaadesini kendine vermişti, ama sessizlik içinde geçen bu hayatı onu hasımlarının kindarca polemiklerinden kurtaramamıştır. Bir yüzyıl geçtikten sonra bunlardan biri şöyle yazmaktadır: Fakat onun sürekli keşiş hayatı, en az övgüye değer olanıdır, çünkü o bunu gerçek Tanrıyı, onun kelâmını ve bütün dînî bir yana attığı mel'unca bir sistemi meydana getirmekten daha başka bir sebele yapmamıştır... Eğer biz bunların hepsini ışıkta incelersek, onun en belli başlı erdemliliği gözetişinin dört duvar arasında Tanrıya küfür olan kitaplarını, zahmetle meydana getirmekten ibaret olduğunu görürüz. Yalnızlığı Spinoza'yı düşmanlıklardan koruyamamıştır. Kendine karşı mücâdele, artan bir şiddetle patlak vermiştir. Ne zaman ki bir anonim isimle 'Tanrıbilimsel politik risâle' diye bir eser yayımlamıştır. Bunda onun için söz konusu olan nokta, düşünce hürriyetidir. O bunu o zamanın toleranslı tutumunu aşan bir ölçüde tâlep etmektedir. Eğer kilisenin öğretisinin bu arada dokunulmayacağına dair ihtirazî kayda uysaydı, her hâl ve şartta düşünce hürriyetine

belirli bir ölçüde müsaade edilecekti, ama Spinoza gerçeği arayışın resmî dînin kapıları önünde durmayacağına kânidir. O, devlete kilisenin müdahalesini dizginlemek; dînî ve politik kanaatlerin hürriyetini korumak ödevini verince, çağının güçleri buna karşı baş kaldırmışlardır.

Çünkü devletin amacı gerçekte hürriyettir. Bu bağlamın içinde Spinoza, sanki onlar doğrudan doğruya şimdiki zamanda yazılmış gibi izlenim uyandıran fikirleri dile getirmektedir. Bu hürriyetin o şekilde bastırılması ve insanlara sınır konulması kabul edilemez. Onların en yüksek makâmların müsaadesi olmaksızın kımıldayamadıkları derecede olduğunu, bununla onların o makâmlar gibi düşünmelerini istemek asla mümkün olmayacaktır demektedir; ama zorunlu olarak bundan çıkacak sonuç, insanların her gün düşündüklerinden farklı konuşacaklardır. Bununla devlete her şeyden önce gerekli olan sadakât ve inanç bozulacaktır; iki yüzlülük ve düzenbazlık eğitilmiş olacaktır. Bundan da her türlü iyi örf ve âdetin bozulması ve aldatılışı ortaya çıkacaktır... Bir devlet için oradaki namuslu ve dürüst insanların başka türlü düşündükleri ve ikiyüzlülük yapamadıkları için, mücrimler gibi vatandaşlarından sürgüne gönderilmelerinden daha büyük bir felâket düşünülebilir mi? insanların bir cürümden, ya da bir suçlu fiilden değil de, tersine serbest düşündükleri için düşmanlar olarak görülmelerinden ve ölüme mahkûm edilmelerinden ve kötüler için korkutucu bir yer olan darağacından, erdemliliğin ve dayanıklılığın en yüce örneğini sunmak için en güzel bir tiyatro sahnesi olmasından daha ahlâk bozucu bir şey var mıdır?

Tanrıbilimsel-politik risâle yayımlanır yayımlanmaz yasaklanır. Bu yasaklama üniversite mercîlerince, kezâ kilise ve resmî makâmlarca yapılır. Buradaki mercîlerin katolik mi, yoksa protestan mı oldukları önemli değildir. Hollanda'lı vâli en şiddetli cezalandırmanın tehdidiyle bu kitabın basımını ve yayılmasını yasaklar; çünkü o Tanrıya küfürle dolu ve ruhu ifsât edecek bir eserdir. Ona göre temelsiz ve tehlikeli görüşlerle suç unsuru düşüncelerle doludur. Bu kitap tasvip yollu bir kez bile zikredilmiyecektir. Bunu yapmaya cesâret

eden bir eserin basımcısı 3000 Gulden'lik bir para cezasına ve sekiz yıllık bir ağır hapis cezasına çarptırılır. Spinoza'nın risâlesine karşı bir sürü taşlamalar yayımlanır. Bir hayâli; yasaklanan kitapların listesi onu aşağıdaki şekilde duyurur: "Tractatus Theologio-Politicus: Cemâatten kovulan bir yahudi tarafından cehennemde yazılmıştır".

Spinoza'nın bütün bunlara karşı biricik silâhı susmaktır. O, özveriyle şöyle yazıyor: "Bir kişi bilgin olarak tabiatın; nesnelerini kavramağa çalışırsa ve bir budala olarak onlara şaşkın bakmazsa, o her yerde bir kâfir ve münkir telâkki edilir;" ama Spinoza davasında ödün vermez ve bunu yapamaz. Arkadaşlarına şöyle der: "Bir fikir o sırf yığınlar tarafından kabul ve takdir edilmiyor diye gerçek olmaktan çıkmaz. Gerçeğin pahalıya mal oluşu bugüne has bir şey değildir, ama dedikodular beni gerçekten yüz çevirmeye sevkedemez." Spinoza'nın gizli dünyasına ara-sıra takdir eserleri de karışmaktadır. Pfalz Kurfürst'ü (devlet prensi) Heidelberg Üniversitesi'nde ordünaryüs profesör olarak bir kürsüyü işgal etmeğe eğilimli olup olmadığını Spinoza'dan sordurtur. Soruyu soran, Heidelberg'deki Tanrıbilim profesörü şunu ekler: "Siz seçkin kimselere karşı daha lütûfkâr düşünen ve sizi bunlardan biri sayan daha başka bir prens bulamazsınız. Siz resmen geçerli olan dînin bundan rencide olmaması için, tam bir güvenle kötüye kullanmayacağınız şekilde felsefe yapmakta tam bir hürriyete kavuşacaksınız." Bu teklif çekicidir.

Fakat Spinoza bunu sakıncalı görür. O şöyle cevap verir: "Bir profesörlüğü üstlenmek benim arzum olsaydı, Pfalz Kurfürst'ü olan haşmetmeâplarının sizin aracılığınızla bana teklif ettiğinden bir başkasını isteyemezdim; âlicenap prensin bana sağlamak lütfûnu gösterdiği felsefe yapmadaki hürriyetinden dolayı bunu seçerdim. Fakat resmî bir öğretim görevini üstlenmem asla amacım olmadığından bu parlak teklifi kabul etmeğe karar veremiyorum, çünkü felsefe yapmanın hangi sınırlar içinde kalmasının gerektiğini bilemediğimi düşünüyorum, resmen kabul edilen dîni rencide ettiğim izlenimini uyandırmamak için bu sınırın ne olduğunu göremiyorum.

Çatışmalar dîne olan içten sevgiden çok, insan tutkularının farklılığından, ya da bir şey doğru söylense de onu saptırmak ve mahkûm etmek alışkanlığından olan aykırı kafalardan ortaya çıkar. Ben bunu yalnız geçen özel hayatımda yaşadığımdan, bu pâyeye yükseldikten sonra bundan çok daha fazla korkmam için sebep vardır. Çok saygıdeğer bay, görüyorsunuz ki beni daha iyi bir yaşama kaderi, şahsî kararımdan alıkoymuyor, tersine bir dereceye kadar nefsimi idâme edebilmem için aksatmalara düçar olmayan bir kişisel yaşayışa duyduğum sevgi, buna sevkediyor ve resmen ders vermelerden sarf-ı nazar etmeme sebep oluyor."

Böylece Spinoza münzevî düşünüşün sessizliği içinde kalır. Önceki biyograflarından birinin yazdığı gibi, tıpkı bir müzede gömülü gibidir. Tek başına kırkdört yaşındayken uzun süredir çekmekte olduğu veremden ölür.

Ancak Spinoza'nın ölümünden sonra en önemli felsefi eserleri yayımlanır; müdrikenin yetkinleştirilmesine dair risâlesi ve büyük ana eseri olan Ethik kitabı, ancak o zaman içinde bulunduğu hemen hemen tüm dünyanın düşmanlığı, kini ve nefreti karşısında bizzat kendisine ve bulduğu gerçeğe sadık kalmak ve ünün çekiciliğine kapılmadan yalnızlıkta kalabilmek için gereken gücü, bu filozofun nasıl bulabildiği belirgin olur. Bu onun için mümkün olur, çünkü düşünüşünde dünyadan ve onun dağdağasından daima uzak kalmıştır. Onun içi büyük bir özlemle doludur; geçici olanın üstüne yükselmek ve sonrasız (ebedî) olana yönelmek, bu özlem ölümlülükten acı duyarak bütün çağlarda filozofların ana duygusu olmuştur.

Böylece onun risâlesi şu sözlerle başlar: "tecrübe bana alışılagelmiş, hayatta sık sık öğrettikten sonra gerçek bir nimetin mevcut olup olmadığını araştırmaya karar verdim. Bu gerçek nimet, onun dışında kalan her şeyin bir yana bırakıldıktan sonra ruha seslenecekti. Bulduktan ve iktisap ettikten sonra bana devamlı ve en yüksek sevinci ebediyen sağlayacak olan bir şeyin mevcut olup olmadığını araştırdım.

Spinoza'nın yüz çevirdiği günlük hayatın hayhuyu, zenginliği arayışı, şeref düşkünlüğü, zevk peşinde koşuşu. Bü-

tün bunlar ona boş ve semeresiz, kaçıcı ve fani görünmüştü. O, onu sadece bir içten üzüntüyle mütâlaa edebilirdi, ama bundan onun için ölümlü olanı aşan bir özlem doğmaktadır, o bir ruh durumunu özetlemektedir ki, onda ölümlü üzerine tüm üzüntüleri geride kalacaktır. O bu gerçek mutlulandırıcı nimeti bulduğunda şöyle yazar: "Ebedî ve sonsuz olan bir nesneye sevgi, ruhu biricik gerçek olan bir sevinçle besler ve tüm acıdan kurtarır."

Buna göre dediklerimiz, Spinoza felsefesinin ana niteliğidir. Ölümlü olanın getirdiği acıdan yola çıkıp, ebedî olana severek el uzatmak ve bu sevgide dinginliğe kavuşmak. O bunu 'amır intellectualis erga Deum' diye adlandırmaktadır. Tanrıya yönelik mânevî sevgi. Bu yüzden Novalis şöyle diyebilmektedir: "Spinoza Tanrıyla sarhoş bir adamdır".

Spinozacılık tanrılıkla aşırı doymuşluktur. Schleiermacher de Spinoza'yı şöyle anlamaktadır: "Ona yüksek dünya ruhu nüfûz etmişti, sonsuzluk onun başlangıcı ve sonu idi; evren onun biricik ve ebedî aşkı idi." Kutsal bir suçsuzlukta ve derin bir alçakgönüllükte kendini ebedî bir dünyanın içinde yansıtmakta ve onun da kendi için ne derece sevimli bir ayna olduğunu görmektedir. Bunun dışında Fransız filozofu Victor Cousin de onun hakkında şöyle düşünmektedir: "Spinoza'nın ahlâk kitabı (Ethik) mistik bir övgüdür; ruhun bir yükselişi ve iççekişidir; tek başına haklı olarak şöyle diyebilen birine ulaşmasıdır: "Ben varım, ben oyum".

Bu sebepten Spinoza'nın büyük ana eseri olan "Ethik" kitabı da kendinin sebebi olarak Tanrı fikriyle başlamaktadır. Felsefenin Tanrı ile başlaması Spinoza için kendiliğinden anlaşılır bir şeydir, o bunu akıl hocası olan ve Tanrıyı kesin bilişini, kişinin kendinden emin oluşu yoluyla kazanan Descartes'e bir karşıtlık içinde yapmaktadır. Ona karşı Spinoza şunu iddia etmektedir: Biz kayıtsız şartsız sonsuz ve yetkin (mükemmel) olan bir varlığın, yani Tanrının varoluşu kadar hiçbir şeyden emin olamayız, çünkü onun idesi tüm yetkinsizliği dışta bırakır. Bu ide onun varoluşundan kuşkulanan her türlü sebebi ortadan kaldırır ve onun üzerine en yüksek

kesin bilişi kazandırır. Bu anlamda geçerli olan şudur: Tanrı her nesnenin ilk sebebidir ve o kendi kendinin de sebebidir, kendi kendisinin sâyesinde tanımayı sağlar.

Fakar eğer durum böyle ise, Ortodoks Yahudiliğin mümessillerinin kezâ kilise Hıristiyanlığının bu filozofu hayatta iken ve öldükten sonra mezarından ötede de koğuşturmaya uğratan kinleri nereden gelmektedir? Bunun sebebi Spinoza'nın sonsuz özleminin konusu olarak gördüğü Tanrının Hıristiyan ve Yahudi dîninin sözünü ettikleri aynı Tanrı olmasındandır. O iradesinin her şeye kâdir olan gücüyle bir dünya yaratan ve onu yaratış ediminde bizâtihî alıveren bir Tanrı değildir. Spinoza dünyaya bağımsız bir varoluş izâfe edemez. Özleminin ana duygusunda ölümlü olanın boş ve kaçıcı olduğunu anlamıştır. Hattâ inceden inceye bakılırsa, o varlığın ve realitenin Tanrısı değildir. Gerçekte Tanrı sadece Tanrıdır. Böylece Spinoza dünyanın yaratıcısı olarak Tanrı fikrinin üstünde yükselir. Bunu Fichte bir başkasının anlayamayacağı ölçüde, ona akraba olan düşünüşüyle şöyle kavramıştır: Bütün felsefenin güçlüğü, birliği aramayı ciddiye alan ya da biz insanların yok olmaları, ya da Tanrının yok olmasını gerektiren bir güçlüktür. Bunun üzerine ışık tutan ilk cüretkâr düşünür eğer bu yokoluş gerçekleştirilirse, bizim de ona tâbî olmak zorunda kalacağımızı kavramak mecbûriyetindeydi. Bu düşünür Spinoza idi.

Fakat dünya mevcuttur ve insan da mevcuttur, diye düşünülebilir. Bunu Spinoza da inkâr etmemektedir, ama o şöyle soruyor: Fakat asıl anlamda Tanrı varsa, dünya ve insan nedir? Buna şöyle cevap veriyor: "Dünya, Tanrının bizzat varoluşundan farklı bir tarz değildir ve Tanrının düşündüğünden ayrı bir tarz değildir insan". Eğer bir nesne mevcuttur dersek, bu takdirde tutarsız bir söz sarfetmiş oluruz. Aslında şöyle demeliyiz: Bu nesnenin bana göründüğü tarzda Tanrı da bana görünüyor, çünkü Tanrı her şeyin içindeki her şeydir, o tüm reel olanın içindedir, nesnelerde ve insanda mevcuttur, ya da daha doğru bir ifadeyle: Tüm reel olan Tanrının içinde içkindir. Mevcut olan her şey Tanrıdadır. Spinoza'nın diliyle: Nesneler

ve insanî ruhları, bağımsız cevherler değildir, sadece Tanrı biricik ve tek cevherdir. Nesneler ve insanlar bu tek cevherin (töz) modi'leridir. Spinoza bu mantıkî sonuca bütün ölümlü olana sırt çevirmesinden dolayı zorunlu olarak ulaşmaktadır. Tanrı ve tabiat üzerine yeni Hıristiyanların savunmak âdetinde oldukları görüşten farklı bir görüşe mâlikim demiştir, çünkü Tanrıyı tam nesnelerin iç sebebi telâkki ediyorum, ama o onları aşan bir sebep değildir. Ben her şeyin Tanrının içinde olduğunu söylüyorum ve onların Tanrıda harekete geçirildiklerini belirtiyorum. Bunu her ne kadar başka tarzda da olsa Paulus ile bağdaşımlı olarak, belki de bütün eski folozoflarla hem fikir olarak iddia ediyorum, hattâ şunu eklemeye cesâret edeceğim: Bütün eski İbranilerle bağdaşımlı olarak.

Şimdi çağının ve ölümünden sonraki dünyanın Spinoza'ya karşı çıkmaları anlaşılır hâle geliyor, onların bu Tanrıyla sarhoş filozofu adı kötüye çıkmış bir tanrı tanımaz olarak hor görmelerinin sebebi kavranır oluyor, çünkü Spinoza'nın düşünüşünde kişisel bir Tanrı için hiçbir yer yoktur ve peygamberlerde, İsa'da tecellî eden bir Tanrı için bir yer mevcut değildir. Tanrının vahyi, Spinoza öyle düşünmektedir, tüm reel olanda olup biter, ama bu düşünce değişen bir çağda Lessing ve Goethe, Herder ve Schleirermacher, Fichte ve Novalis ve Schelling gibi düşünürlerin ve şairlerin Amstardam'ın bu yalnız filozofunu düşünmelerine; Tanrıyı ve dünyayı benzer duymaları yüzünden kendilerini ona yakın hissetmelerine yol açmıştır.

Elbette Tanrının ve realitenin kavranılmazlığı ve Spinoza'nın düşündüğü gibi içten örülü oluşunun bu düşüncesinden yola çıkarak anlaşılır hâle gelmektedir, çünkü eğer Tanrı tüm realitede mevcutsa, dünyanın realitesine birlikte ait olan mücâdeleye ve savaşa karışmamalı mıdır? Bunu 1700'de Serbest Devlet kenti olan Memmingen'li biri göze batar bir tarzda dile getirmiştir: Ben dünyada savaş ve savaş çığlıkları duyuyorum, buna göre Tanrı kendi kendine karşı savaşıyor ve kendi ruhuna karşı gazap duyuyor, demek icap edecektir. O kendi

kendini tahrip ve yok etmek mecbûriyetindedir, diye düşünülecektir. Öfkenin, kinin, nefretin ve insanlar arasındaki sürtüşmelerin hepsi de Tanrının kendi kendine karşı yönelttiği bir tutkusuymuş gibi görünecektir. Tanrının insanın içinde yaşadığını, acı çektiğini, öldüğünü, doğduğunu, yemek yediğini, içtiğini, uyuduğunu, çiftleştiğini söylemek gerekecektir. İnsanın acısının, umutsuzluğunun ve hoşnutsuzluğunun Tanrının acısı, umutsuzluğu ve hoşnutsuzluğu olduğunu ileri sürmek icap edecektir... İnsanların tüm kaçıkça ve tutarsız fikirlerinin, küfürlerinin ve içimizde ebediyen gevezelik eden aklın korkunç düşüncelerinin içlerinde, onun bizzat kendini resmettiği ve yansıttığı fikirler ve tasvirler olacaktır. İki ya da daha çok kişinin konuşması Tanrının kendi kendisiyle sürdürdüğü bir tatlı sohbetinden başkası olmayacaktır.

Bu endişeli adam, hiç kuşkusuz Spinoza'nın fikrinin tüm derinliğini anlıyamamaktadır. O, onun Tanrıya yönelik sonsuz özlemiyle dünyayı bütün dağdağasıyla ve kavgalarıyla çoktan geride bıraktığını kavrayamamaktadır, ama düpedüz bu noktada Spinoza'nın düşünüşü derin bir tehlikeye marûz kalmaktadır, çünkü kendini ebedî olana tam vererek yaşayan bir kimse için zamansal olan, fani olan hiçliğe dönüşür, onun için realite elinden kayarak yok olur; o kendi kendisi için gerçekdışı hâle gelir. Spinoza'nın başından geçen de budur; onun düşünüşünü sonlu olanı sonsuz olanın içine sokarak ortadan kaldırmanın cüretkâr denemesine giriştiren budur. Nihayet bu, onun saydam yalnızlığının derin sebebidir; belki de Hegel ilkin şu yadırgatıcı cümlesiyle Spinoza'nın ölümüne dâir söylediklerinde haklıydı: O, 21 Ocak 1677'de 44 yaşındayken uzun süreden beri tutulduğu veremden öldü, içinde tüm özel ve tek olanın o Bir cevherin içinde kaybolduğu sistemiyle bağdaşımlı olarak dünyaya gözlerini yumdu.

Leibniz ya da monadların iskambil falı

Belirli bir bakış açısından bakıldığında 17. yüzyılı kadınların çağı diye adlandırabiliriz. Gottfried Wilhelm Leibniz'in hayatı da bu perspektife uyar. Bu onun fahişelerle ve metreslerle ilişki kurması anlamına gelmez. Her hâl ve şart altında onun bu gibi aşırılıklarını işitmedik. Az ya da çok önemli bir kadınla da evlenmiş değildir. Bunun tam aksine, ömrü boyunca bekâr kalmıştır; bu yüzden ona acı veren bir pansiyon hayatına mahkûm olmuştur. Ama fizikî ve felsefi keşiflerini ve diplomatik başarılarını, kendileriyle sıkı ilişkide bulunduğu ve uzun uzadıya yazışmalar yaptığı nüfûzlu kadınlara açıklamaktan hoşlanmıştır. Aralarında bir tane de düşeş, kurfürst (devlet prensi)'in zevcesi ve prenses bulunmaktadır. Diğerleri normal prenseslerdir. Bu kadınlara yazdığı mektuplarda bir iltifat, ya da gönül okşayan nazik bir ifadeye rastlanmıyor. Leibniz, daima kendi meselesine yöneliktir; çünkü onu bir saplantı fikir hâline getirmiştir. O, tastamamına bir fikir adamıydı.

Onun bu niteliği, daha çocukken kendini belli etmiştir. Leibniz, Pascal gibi bir hârika çocuktu. Ona kimse Latinceyi öğretmek istemediğinden, daha altı yaşındayken bizzat bu dili heceleyerek kendi kendine sökmüştür. Livius'un kalkografi resimleriyle süslenmiş bir kitabını eline geçirmiş ve resimlerin al-

tındaki yazılardan kelimelerin anlamını çözmüştür. Bundan sonra metne dönmüş ve söylenenin anlamını kelime kelime çıkarmıştır. Mantık da "içine döşediği bilgileriyle" onda canlı bir ilgi uyandırmıştır. Leibniz, onbeş yaşındayken hukuk öğrenimi görmek için üniversiteye gitti. Fakat bu onun biricik amacı değildi. Az bir zaman sonra o ândan îtibâren onu uğraştıracak olan bir felsefi soruna rastlar. Felsefe bilimi, o zamanlar amaç kavramını araştırmanın merkezi yapan Aristo ile mekanik illiyetten yola çıkan Descartes'in arasındaki bir yerdedir. Burada ikisinden birine karar vermenin zorluğunu Leibniz, Leipzig yakınındaki Rosental'da tek başına gezinirken birden anlar. O zamanlar bu sorunu çözmemiş olabilir ve daha sonraki Leibniz ikisinden birisini seçmeyi düşünmemiş, tersine birbirine aykırı olan her iki pozisyonun bir sentezini talep etmiştir. Değişmeyen nokta, daha onbeş yaşındaki çocuğun gelecekteki felsefi çalışmaları için, sonucu etkileyen bakış açısını bulmuş olmasıdır. Bunun yanında hukuk öğrenir ve hukuk doktorasını da vermek ister, ama Leipzig Üniversitesi'nin son derece bilgili profesörleri onu çok genç görürler; daha başka söylentilere göre dekanın karısı ona duyduğu antipatiden doktorasını engeller. Bir biyografının belirttiğine göre bunun üzerine Leibniz, bastonunu eline alır ve Nürnberg civarındaki Altdorf Üniversitesi'ne gider, orada profesörlerin hayranlığını uyandıran parlak bir sınav verir. O zamanlar yirmibir yaşındaki Leibniz'e derhal bir profesörlük teklif edilir, ama o akademik kariyerin sınırlandırmalarına bağlı olmamak için bunu reddeder.

Leibniz'in bundan sonraki hayatı son derece dağınıktır. Protestan olmasına rağmen Mainz Kurfürst'ü ve başpiskoposu yanında politik danışman olarak etkinlik gösterir. Bundan sonra Hannover sarayından çağrılır ve orada ölümüne kadar Welfen ailesinin hizmetlerinde kalır. Oradaki etkinliği çok çeşitlidir. Görevi, büyük bir kısmıyla onu Paris'e, Viyana'ya, Berlin'e ve Münih'e götüren diplomatik misyonlardır. Görevine ilişkin raporları ekseriya ona talimat verenlere değil, tersine yazımızın başında belirttiğimiz soylu kadınlara da yöneltir. Bunun dışında Leibniz politik ve hukukî meselelerde muhtıra-

ların kaleme alınışıyla talimâtlandırılır. O, buna benzer diplomatik etkinlikleri daha önce Mainz'da göstermişti. Bu dönemden Fransa kralına, Mısır'ı fethetmesini teklif ettiği serüvenli bir muhtırası mevcuttur. Tabiî o bunu teklif ederken, onun dikkatini bu sâyede Almanya'dan başka bir ülkeye çevirmek gibi gizli bir amaç taşıyordu. Fransız kralı kuşkusuz onun bu muhtırasına kulak asmaz, ama Napoleon bir yüzyıldan çok bir zaman sonra, plânlarında Leibniz'in bu teklifinden yararlanmıştır. Onun için karekteristik bir nokta, o nerede politik olarak etkinlik gösterirse göstersin, daima uzlaşmaya yönelik olmasıdır. Orada her ulusun kendine özgü ödevini, diğer ödevlerle birlikte yerine getirebileceği bir Milletler Cemiyeti sistemini kurmaya çalışmıştır. Bütün Hıristiyan ulusların bir uyumuna, bir dünya barışına çaba harcamıştır.

Leibniz, resmen bir saray kütüphanecisinin işini görmekte ve bunu Hannover ile Wolfenbüttel'de yapmaktadır, ama o garip bir kütüphane müdürüdür. Anlattıklarına göre herhangi birisi bir kitabı ödünç almak gibi tuhaf bir fikre saparsa, son derece nâhoş bir duyguya kapılırdı. Bu arada Leibniz kendi teklifi üzerine Welfen ailesinin tarihini kaleme almak işiyle talimatlandırılır. O kuşkusuz kaynaklardan bu prens ailesi için önemli birkaç olguyu tespit edebilmiştir, ama bundan sonra genel konulara kendini kaptırmıştır. Onun ileri sürdüğü delillere göre, Welfen ailesinin tarihi, bir hanedanın egemen olduğu toprağın tarihiyle bir bağlam içinde görülmeden mütâlaa edilemez. Bu sebepten her türlü tarihî çabadan önce, ilkin jeoloji ile uğraşılmalıdır, ama bu da onun için yeterli değildir; çünkü Welfen'lerin belirli toprak parçası yeryüzünün bir kısmıdır; buna göre her şeyden önce yeryüzünün oluşum tarihini incelemelidir. Böylece Welfen ailesi tarihçisi, inandırıcı görünen bir mantıkî sonuçla yeryüzünün ilk tarihini anlatmaya yönelir. Onun sadece az ölçüdeki somut bir tarih meydana getirmemesi ve Kurfürsten çalışmalarının aldığı seyri, sabırsızlıkla ondan tekrar tekrar sorması sürpriz teşkil etmemelidir. Onun için önemli olan nokta, tıpkı prenslerde görüldüğü üzere dünyanın oluşmasmdan çok hanedanının ünüdür.

Bunun yanında Leibniz ayrılmış kiliselerin yeniden birleştirilmesi ödeviyle uğraşır. İlkin Luther yanlısı, daha sonra reforma tâbî tutulan kiliselerin ve daha sonra da Protestan ve Katolik ve sonunda Batı Avrupa ile Yunan kiliselerinin bir araya getirilmesi çalışmalarına yönelir. Bu ödevi de onun her şeyi uyumlu kılan düşünüşüne uygundur. Bu alanda elbette az bir şansı vardır. Çelişkiler Leibniz'in barıştırıcı yazılarıyla ve ruhban meclislerindeki müzakereleriyle kapatılamayacak kadar büyüktür. Bütün bunların yanında Leibniz'in bilimsel çalışmaları sürüp gitmektedir. Bunlar önemli ölçüde teşkilâta ilişkindir. Viyana'da, Dresden'de, Berlin'de, Petersburg'da akademilerin kurulması için telkinlerde bulunur ve bunun için ayrıntılı planlar hazırlar. Bununla birlikte sadece Prusya Bilimler Akademisi ilkin başka bir adla o hayattayken gerçekleştirilir. Leibniz onun ilk başkanı olur. Onların finansmanı için Leibniz tuhaf ve gülünç tedbirler teklif eder: Takvim vergisi, yangın söndürme vergisi, dut ağaçlarından alınacak vergi, pasaport ve içki vergileri, ama bütün bu çabaları için Leibniz'e teşekkür edilmez.

Bu denli çok yanlı uğraşıların içinde olan bir adamın dinginlikle bilimsel incelemeler yapabilmesi şaşırtıcıdır; ama bu olup biter ve öyle kapsamlı olarak gerçekleştirilir ki Aristo'dan beri artık erişilemeyen bir genişliğe kavuşur. Leibniz'den sonra da bu ölçü aşılamamıştır. Büyük Friedrich onun üzerine şöyle der: "O, kendi başına bütün bir akademi oluşturur: Matematik, Fizik ve Mekanik, Jeoloji ve Mineroloji, Hukuk ve Ekonomi, Dilbilimi ve Tarih Bilimi, Tanrıbilim ve Felsefe onun tarafından aynı tarzda ele alınan branşlardır. Matematik alanında önemli bir keşifte bulunur. Bu, Tefâzulî hesaplardır. Buna elbette Newton ve taraftarlarıyla nâhoş bir tartışma eklenir. İki taraf da icadın rüçhan hakkının kendilerine ait olduğunu iddia eder. Bu arada Leibniz, bir hesap makinesinin ve bir denizaltı gemisinin konstrüksiyonunu yapmayı başarır. Buna ek olarak bilimsel dünyada değere ve kişiliğe mâlik olan hemen hemen herkesle yürütülen kapsamlı bir bilimsel yazışmaya girişir. Ondan bize kalan 15.000 kadar mektuptur.

Leibniz'in asıl etkisini, geniş zamana îkâ ettiği etkisini onun felsefi çalışmalarında görebiliriz. O, insan düşüncelerinin bir alfabesini, bir tür düşünce yazısı bulur; yani her kavram için bir stenografi işareti icat eder ve böylece en modern Logistik ve Semantik bilimin öncüsü olur, ama bunlar sona erdirilemez. Onun için önemli olan metafizik felsefede de büyük, kapalı bir sistem meydana getiremez. Risâlelerin ekserisi onun fırsat buldukça yazdıklarıdır; her şeyden önce prens Eugen gibilerine, nüfûzlu kadınlara ve erkeklere yönelttiği düşüncelerdir. Leibniz, Locke'ye karşı hazırladığı yazıyı, hasmının ölümünü haber alınca alıkoyar. Bitirilmiş eseri olarak —birkaç ufak yazısı yanında— sadece kraliçe Sophie Charlotte von Preussen ile teâti ettiği konuşmalardan mülhem olarak kaleme aldığı ve onu döneminde ünlü kılan "Theodizee" adlı eseridir. Leibniz, kendi dış görünüşü üzerine hayâlî bir özgeçmiş yazısında bilgi vermektedir. O zayıfçadır, orta boydadır, soluk bir yüzü vardır, ekseriya elleri ve ayakları soğuktur, ellerinin parmakları gibi ayak parmakları da vücudunun diğer kısımlarına oranla çok uzun ve çok incedir. O, terlemeğe eğilimli değildir. Sesi zayıf çıkar ve güçlü olmaktan çok ince ve nettir. Aynı zamanda esnektir (elâstikîdir), ama yeterli çeşitlilikte değildir. Hançeresinden çıkan harfleri ve K'yı güçlükle söyler. Çağdaşı olan bir biyografı bu tabloyu şöyle tamamlıyor: "O başında erken gelen bir kelliğe mâlikti ve saçlarının ortasında bir güvercin yumurtası büyüklüğünde bir ur mevcuttu. Omuzları genişti ve başı daima öne eğik olarak yürürdü. Sanki kamburu varmış izlenimini uyandırırdı. Çok iyi yemek yerdi ve gerekmedikçe az içki içerdi. O asla kendi yemek yapmadığı gibi, yemek seçerken de güç beğenir değildi, yemeğini aş evlerinden odasına getirtirdi." Leibniz'in hayatının son yılları üzerine aynı biyograf şunu belirtmektedir: "O bir konuyu durmadan incelerdi ve ekseriya günlerce sandalyesinden kalkmazdı. Öyle sanıyorum ki bunun sonucunda sağ bacağında bir kan hücumu (ihtikan) ya da açık bir harabiyet ortaya çıkmıştı. Bu durum yürürken ona güçlük veriyordu. O, bunu bacağının üzerine kurutma kâğı-

dı koyarak şifaya kavuşturmaya çalışırdı; ama bunu yapar yapmaz şiddetli bir ayak damla hastalığına tutuldu ve bu damla hastalığını, ayağını kımıltısız dinlendirerek iyileştirmeye çalıştı. Yatakta incelemelerde bulunabilmek için bacaklarını bükerek içeriye çekerdi, ama sancılarını engellemek ve sinirlerini hissizleştirmek için tahta mengeneler yaptırdı ve onu bu sancıları duyduğu bacağının her yerine vidalattı. Öyle sanıyorum ki bu yüzden sinirlerini zedelemişti. Bunun sonucunda ayaklarını tam kullanamaz hâle gelmişti, zira o hemen hemen daimâ yatakta kalıyordu. Üstelik saraylarda ve prens aileleriyle sımsıkı bağlantı kuran bu kadar çok yanlı olan ve çeşitli ilişkiler ve durumların içinde bulunan bir adamın, 1716 yılında 70 yaşında olduğu hâlde öldüğünde şatafatlı bir cenaze merasimi ile gömüldüğü akla gelebilir, ama böyle bir durum ortaya çıkmadı. Saray erkânı cenazesine katılmadı; hemen hemen hiç kimse farketmeden Leibniz toprağa verildi. Leibniz'in felsefi eserinin neden ibaret olduğu sorulursa, muhtemelen şu cevapla karşılaşılacaktır: Bir Monadologie'nin tasarlanışı. Bunun ne olduğu sorusu sorulursa, cevabı aşağı yukarı şudur: Monad diye adlandırılan ve realitenin temel ilkesini oluşturan, dikkate değer cisimcikler üzerine biraz acayip görünen bir öğreti. Fakat sorumuzu bundan sonra sürdürürsek, ekseriya bir cevap yerine bir suskunluk ortaya çıkar. Bunun için Leibniz'in düşünce sisteminin açıklanışı için her şeyden önce monadlar öğretisiyle ne demek istediğinin anlaşılır kılınması gerekmektedir. Daha da çoğu, acaba onun realiteyi kendine özgü bir tarzda monadlarla yorumlamaya onu sevkeden amil nedir?

İlkin Leibniz, kesin bir noktada büyük selefi olan Fransız filozofu Descartes'e muhalefet eder. Descartes nesnelerin realitesinin şayet onlar uzamlı olarak kavranılırsa yeterli derecede anlaşılır olduğunu sanıyordu. Leibniz itirâzında bu görüşün tamamlanmaya ihtiyaç gösterdiğini belirtmektedir. Sırf bir uzam (hayiz, bir cismin uzayda doldurduğu yer) bir nesnenin ona dokunulduğunda direnç göstermesini açıklamaz. Hattâ örneğin, bir hayvanın kendi içinden (kendi yü-

cüyle) harekete geçmesini izâh etmez. Realitenin yorumuna bu momenti de birlikte almak için Leibniz güç kavramını kullanmaktadır. Her nesne onun içinde güçler, aynı zamanda güç noktaları etkin oldukları için reeldir. Görünür realitenin ardında böyle asıl gerçek bir realite açılmaktadır ki bu da, görünmez güçlerin bir dünyasıdır. Bununla monadlar kavramının anlaşılmasına yönelik ilk adım atılmıştır. Leibniz'in onlardan yola çıkarak realiteyi yorumladığı güç noktaları, en küçük birimlerdir (Ünite). Elbette bunlar Leibniz'in kabul ettiğine göre, sonsuza kadar bölünebilen madde türünden değildir; en doğrusu bölünemez, kökensel ünitelerdir. Birliğin Grekçe karşılığı "Monad"dır. Bu sebepten Leibniz, o güç noktalarını "monadlar" diye adlandırmaktadır.

Leibniz, belirli bir realite alanını incelemek sûretiyle daha başka bir sağgörüye ulaşmaktadır: Bu, canlı varlıkların, organizmaların realite alanıdır. Onlarda içlerinde içkin olan güç yetkin ifadesini bulmaktadır. Her birisinin içinde bir merkezî, her şeyi yöneten ve canlı ile neyin olup biteceğine dâir onu örgütlendiren etkin bir ilkesi, bir birliği vardır. Şimdi —Leibniz'in çıkardığı sonuca göre— bütün realiteyi organizmaya olan benzetişimi (karîne) içinde düşünmek gerekir; çünkü ölü olan, canlı olandan hareket edilerek kavranılmalıdır, ama ölü tabiattaki güç noktaları organizmalarda bulunanların aynı türündendir. En ufak bütün birimler, bütün monadlar canlıdır. O, bu bakış açısının altında dünyanın büyük çapta canlı olduğu görüşüne ulaşmaktadır. "Bütün tabiat hayatla doludur." Leibniz bunu çok plâstik olarak gözler önüne sermektedir: Her parça madde aynı zamanda bitkilerle dolu bir bahçe, ya da balıklarla dolu bir havuz olarak kavranabilir; ama bitkinin her dalı, hayvanın her uzvu, onun özsuyunun her damlası yine böyle bir bahçedir ve böyle bir havuzdur. Bahçenin bitkileri arasındaki toprak, su, ya da havuzun balıkları arasındaki su, ne bitki ne de balık olmamasına rağmen, yine de bitkileri de balıkları da içerir; bizim için ekseriya o kadar kavranılmaz olan inceliklerle onları içlerine alırlar. Buna göre evrende ıssız olan, doğurgan olmayan, ölü bir şey yoktur;

ama realitenin sonsuz zenginliği, birinin diğerine hiç benzemediği sonsuz sayıdaki canlı monadlardan ortaya çıkmaktadır. Bu görüş Hegel'in şu alaylı açıklamasına yol açmıştı: Birbirine benzeyen iki nesnenin mevcut olmadığına dair cümlesi, bir anekdota göre sarayda takdim esnâsmda kadınların dikkatini çekmiş ve onları, ağaç yaprakları arasında birbirinin aynı olan iki yaprak bulup bulamayacakları tarzında araştırmaya sevketmişti. O dönemler metafiziğin şanslı zamanıydı; sarayda metafizikle uğraşılıyordu ve ağaç yapraklarını birbirleriyle karşılaştırmaktan başka bir çaba harcamıyorlardı metafiziğin ilkelerini gözden geçirmek için...

Leibniz, realiteyi incelemede şimdiye kadar önemli bir varlık alanını dışta bırakmıştı: Bu mânevî varlıktı, ama bu da realitenin bir parçasıydı. Leibniz, bu sebepten onu düşüncelerine dahil etmek zorundaydı. Onun ilkesine göre alçakta olanın, yüksekte olanla yorumlanması gerekiyordu; bu yüzden bütün reel olanın, mânevî olanla karînesi içinde açıklamayı denemeliydi. Zihnin alanına iki şey dahildir. Onun tasavvurları vardır ve o bir tasavvurdan diğerine geçer. Eğer monadın mahiyeti, zihinden hareket edilerek yorumlanıyorsa, bu takdirde her monada çaba harcayışm ve tasavvur edişin bu iki momenti de izâfe edilmek zorundadır. Leibniz de zaten nitekim realiteyi öyle yorumlamaktadır. Zahiren reel olanın içindeki gerçek, reel olanı tasavvur edişle ve çaba göstermeyle seçkinleşen canlı bir güç noktası olarak monaddır.

Bu dünya tasavvuru yadırgatıcıdır. Buna göre sandalye, masa, yatak gibi nesneleri bize göründükleri gibi maddî nesneler değildir, diye kabul etmemiz gerekecektir. Onlardaki reel yan, daha doğrusu tasavvurla ve çaba göstermeyle yetenekli olan güç noktaları demek icap edecektir. Bununla birlikte bu fikri bütün katılığı içinde Leibniz'in ana fikri olarak geçerli kılmak gerekmektedir. Leibniz'in, ölü tabiattaki güç noktalarının bayılan bir insandaki tasavvurların yerli yerinde oluşu benzerliği içinde, sadece karışık tasavvurlar olduğunu ileri sürmesiyle, bu görüşü, katılığından, aşırılığından bir şey

kaybetmez. Yine de yadırgatıcılık burada bâkî kalmaktadır. Leibniz monadlarla karışık ve açık tasavvurları ayırd etmesiyle, monad alanında karakteristik bir kademeleşmeye ulaşmaktadır. En altta büsbütün karışık (bulanık) olan tasavvurlarla "çıplak monadlar" bulunmaktadır. Onlar inorganik dünyayı oluştururlar. Bunun üzerinde canlı olanın, organizmaların dünyası yükselir ki, onların monadları bulanık olanın, birçoklarının yanında birkaç net tasavvura da mâliktirler. İnsandaki durum bunun daha da çoğudur. Onun tanınması, evet düpedüz o şekilde cereyân eder ki; ana monad, yani insandaki diğer bütün monadları egemenliği altında tutan monad olan Tanrı, özellikle belirgin tasavvurlara sahiptir. O, realiteyi gerçekte olduğu gibi monadların büyük alanı görür.

Monadolojik tasavvurlarıyla Leibniz yine de bir güçlüğe marûz kalır. Monadların yan yanalığı onun için de bir sorun olur. Monadların birbirine etki yapmalarını kabul etmeyecek miyiz; zîrâ görünür dünyada da nesneler birbirlerini etkilemektedirler, ama Leibniz bu imkânı inkâr etmektedir ve bunu güç kavramının mantıkîliği içinde düşündüğü için böyle söylemektedir. Monadla olup biten her şey, tıpkı bir yayda onun icra ettiği her şeyin onun iç gücünden doğuşu gibi, onun kendi içinden ortaya çıkmaktadır. Monad için her şey kendi dibinden büyümek zorundadır, ama bu takdirde hiçbir monad bir başkası tarafından bir etkiye marûz kılınamaz ve buna göre ona da böyle bir etkide bulunamaz. Leibniz bu keyfiyeti monadların penceresiz olduklarını ileri sürerek plâstik olarak ifade etmektedir. Monadların pencereleri yoktur ki onların dışından bir şey içlerine girsin, ya da içlerinden dışarıya çıkabilsin. Onlar tam anlamıyla bağımsızdırlar.

Fakat bu takdirde Leibniz, belirgin tasavvurlarla donatılmış olan monadlarla, bir dış dünyanın kabulüne ulaştığını açıklamak zorundadır. Bu amaçla o, her monadın, başlangıçtan beri kendi içinde karışık bir tarzda, diğer bütün monadların tasavvurunu ve böylece tüm realiteyi içerdiği varsayımını ortaya atmaktadır. Onların içinde tüm dünya mevcut-

tur. Monad evrenin canlı, ebediyen devam eden bir aynasıdır. Bir mikrokosmos (ufak evrendir), hattâ her şeyi kuşattığına göre bir ufak tanrılıktır. Onun daima tasavvur ettiğine, üstelik sadece güncel olarak reel olan dahil olmakla kalmaz, tersine aynı zamanda bir zamanlar var olan şeyler de ve var olacak olanlar da girer. "Monad geleceğe gebedir, geçmişle yüklüdür". Bu somut olarak, örneğin, bir Avrupalının merkezi monadının kendi içinde, binlerce yıl içinde, Çin sahilinde suların sürüklediği bir tahta parçacığının bulanık tasavvurunu taşıması demektir.

Bu çok cüretkârca bir dünya görüşü değil mi? Değil mi ki her monad kendi içinde kapalı olarak, başkalarıyla bir ilinti göstermeksizin mevcûdiyetini sürdürmektedir, o hâlde onun tam anlamıyla bir solipsizme müncer olması gerekmez mi? Eğer diğer monadlar kendilerinden haber vermiyorlarsa, bilinçle donatılan monad, onun tarafından içinde tasavvur ettiği dünyanın realitede mevcut olduğunu nereden bilmektedir? Buna göre dünya, sonunda reel bir varoluşu olmayan bir tasavvurdan ibâret olmaz mı? Bununla Leibniz, mutlak bir idealizme sürüklenmiş sayılmaz mı ve buna göre bütün realitede bir ve biricik özne dışında sırf bir görünüş olmaz mı?

Leibniz, bunun üzerine daha çok bilgi vermiyor. O, sebeplendirmeksizin, sonsuz sayıdaki monadlarla bir reel dünyanın var olduğu görüşüne sımsıkı sarılıyor. Bununla birlikte bu monadlar dünyasında tam bir düzensizliğin, sırf bir kaos'un neden egemen olmadığı sorusunu soruyor. Bunu iki fikir ileri sürerek cevaplandırıyor: Birinde bir monada kökeninden itibâren bir iç yasanın birlikte verildiğini ve onun kendinde olup biten her şeyi düzenlediğini iddia ediyor. Diğer yandan "önceden belirlenmiş uyum idesini" ileri sürüyor. Sonsuz derecede birbirinden farklı olan monadlarla, olup biten şeyler bu önceden belirlenen uyum uyarınca, dünya yaratıldığından beri birbirine düzenli olarak ayarlanmıştır. Buna göre eğer iki insan birbirini görürse, bunun anlamı, monad öğretisine göre, onların kendilerini birbirlerine açma-

ları değildir. En doğrusu bu şu demektir: O insandan birinin ana monadı, kökeninden itibâren mevcut yatkınlığa göre, o ânda kendi içinde zaten daima mevcut olan karışık tasavvuru, karşısındakinin ana monadı tarafından belirgin hâle getirilir ve böylece diğer insanın (karşısındakinin) ana monadında aynı şey olup biter.

Fakat bu önceden belirlenmiş olan şeyin, uyumun kaynağı nedir? Monadların bütünü karşılıklı ayarlanışlarında nereden kaynaklanırlar? Onun döneminde başka türlü olamayacağı üzere, Leibniz bu soruyu Tanrı kavramını yardıma çağırmak sûretiyle cevaplandırmaktadır. Eğer tek tek monadların iç yasaları ve birbirleriyle uyumları, daha başlangıçtan itibâren tespit edilmişse, bu ancak sadece yaratıcı olarak Tanrı tarafından yapılabilir. Monadolojik düşünüşünü sisteminin bu en yüksek birliğini garantilemek için Leibniz, Tanrının varlığını ispatlamaya geçer. Anselm von Canterbury'yi anımsatan ilk Tanrı ispatlaması şu meâldedir: "Ben Tanrı, ya da yetkin varlık üzerine bir ideye mâlik olmak zorundayım. Bu varlığın idesi bütün yetkinlikleri içinde taşır ve varoluş bunlardan biridir. Buna göre bu varlık vardır. Bir başka ispatı ebedî gerçeklerin ve idelerin var oluşundan yola çıkar, örneğin matematik gerçekleri ebediyen mevcuttur. Onlarda dile getirilenin bir kökeni olmalıdır. Fakat bu ebedî gerçeklerin bölgesi olarak Tanrının müdrikesinden başkası olamaz, çünkü bu müdrike "bütün mümkün şeylerin idesi"ni içerir. Bunun dışında Tanrı dünyadaki rastlantının sebebi olarak ispatlanır, çünkü rastlantısal bir şeyin mevcut oluşunun yeterli bir sebebi olmalıdır ki, bu sebep rastlantısal olanı aşacaktır. Bu da Tanrıdır. Sonunda son bir ispatlayışı, Tanrı ispatı, Leibniz'e özgü olanı önceden belirlenen uyum sisteminden (praestablierte Harmonie) yola çıkmaktadır. Bu sistemin düzenleyici bir ruha ihtiyacı vardır; monadlar dünyasında olup biten her şeyi o birbiriyle uyumlu kılar ve bu da Tanrıdır. Monadlar öğretisinden ve önceden belirlenmiş uyum idesinden hareket edilerek, Tanrının mahiyeti ve tavrı hareketi de belirlenir. Tanrı aynı zamanda büyük matematikçidir, dünya olan her

şeyi hesaba döker, her monad için iç yasaları kaleme alır ve bütün monadların bütününü birbiriyle uyumlu kılar.

Fakat Leibniz için Tanrı, aynı zamanda bütün monadların kökenidir. Onlar onun içinden "sürekli bir çakışla şimşek gibi ortaya çıkarlar." Bu arada Schelling'in belirttiği gibi Tanrı, aynı zamanda realiteye gebe bir bulut gibi düşünülmüştür. Bir başka bakımdan monadlar dünyasının yaratılışı Tanrının sonsuz sayıdaki görüş noktaları üretmesiyle ve onlardan her birisinin bir monad olmasıyla izâh eder. Bu bakımdan dünya tanrısal bakışın çokluğunu teşkil eder. Bu ilişki içinde Tanrıdan yola çıkan dünyanın, neden o derece çok acı olması, kötülüğü ve kötü şeyleri içermesi sorunu ortaya çıkıyor. Bu, Theodizee'nin o çağı özellikle âcilen uğraştıran güncel sorunudur. Leibniz bunu sonlu bir dünyanın bütününde onun sonluluğu uğruna, her şeyin aynı yetkinlikte olmamasının makûl oluşu iddiasıyla çözümlemek istemektedir. Bu sebepten Tanrı için iyinin arasma kötü olanı ve kötülüğü de katması zorunludur. Buna rağmen Leibniz şundan emindir: Tanrı mümkün olan dünyaların çok sayısı içinden elden geldiğince en iyi olanı seçmiştir. İyilik Tanrıyı yaratmaya sevketmiştir ve bilgelikle bağlı olan bu aynı iyilik ve en iyiyi yaratmaya sürüklemiştir onu. Bu iyimserlik üzerine Voltaire "Candid" eserinde realitenin kuşku götürücülüğüne bakarak, hicvinin oklarını fırlatmıştır.

Hegel de Leibniz'i çok eleştirmiştir. O monadlar öğretisini bir "metafizik roman" diye nitelendirmiştir. Onun düşüncesine göre, Leibniz tarafından tüm çelişkiler zahiren zahmetsiz, bu sıfatla aslında içleri açılmadan birleştirilmektedir; o şu hınzırca sözü söylemiştir: "Tanrı aynı zamanda içinde tüm çelişkilerin bir araya geldiği bir bulaşık suyu oluğudur."

Voltaire ya da köşeye sıkıştırılan akıl

Aydınlanma Akımı'nın prensi diye ilân edilen Voltaire, kutsallığın ve duruluğun bu adamı, son derece karışık bir ömür sürmüştür. Bu karışıklık daha doğumuyla başlamıştır; bilginler onun nerede ve ne zaman doğduğu ve babasının gerçekten onun öz babası mı olduğu üzerine hâlâ hemfikir değildirler. Bu belirsizlik sürüp gitmektedir. Sütninesi onu yaşamayacak sandığından, âlelacele vaftiz ettirir ve daha sonra bir ikinci kez, asıl vaftizinin yaptırılması bazı güçlüklere yol açar. Görüyorsunuz ki Voltaire, daha süt çocuğu iken, onun bütün ömür boyunca uğraşacağı ve tartışacağı Tanrı ile ilişkisinde, güçlüklere marûz kalmıştır. Voltaire göğün mümessilleriyle, yani ruhban sınıfıyla olur olmaz şeylerden kavgalı yaşar, ama bu çatışması kiliseye aşırı itaatkâr olan dünyevî egemenliğin mümessilleriyle de devam eder. Uzun bir süre hiçbir yerde rahat oturmaz. Oturduğu yer olarak Paris'i seçmesi ona yasaklanır. Hattâ zaman zaman Bastil kalesine atılır. Tabiî orada cezaevi müdürünün masasında onunla birlikte yemek yemek gibi bir ayrıcalık elde eder. Voltaire'e iftira edilir ve o hor görülür; sürgüne gönderilir, eserleri yasaklanır ve yakılır; kitapları için çok cüretkârca yazılmış, dinsiz, rezilâne denilir, kötü niyetle ve açık saçıklıkla suçlanır, yayılan bir zehir gibi görülerek herkes ona karşı uyarılır. Bir tanrı-

bilim profesörü böyle bir adamın doğmasına izin verdiği için, hattâ mukadderâta taan eder, ama Voltaire bütün bu aksiliklere sebebiyet verenin, sadece kişisel kaderi olmadığını, tersine "felsefesinin her yerde görülür görülmez kovuşturmalara marûz kaldığını" düşünerek, kendini avutur. Üstelik eserlerinin çoğu başka adlarla çıkmıştır ve kimin kaleme aldığı meydana çıkınca, Voltaire onları kendinin yazdığını inkâr etmeğe mecbûr kalır; bunu hiçbir vicdan azabı çekmeden yapar. "insan bir şeytan gibi yalan söylemelidir" der; ama amaçlarının kamufle edilmesi için daha çoğunu da yapar. Zaman zaman eğer onu amacına uygun görürse Katolik inançta olduğunu itirâf eder ve hattâ bu dînin icap ettirdiği kutsama törenine katılır. Bütün bunlarla o rengini belli etmez, buna ilişkin zaafını da asla gizlemez. "Ben seve seve bu dinden olmak isterim, bir acı çeken olmak istemem" der.

Voltaire'in özel hayatı da aksiliklerle doludur. Onun iğneleyici kalemi kendisi için bir fecaât olur. Bütün dünya ile arası açılır. Ona hayran olan ve onu Postdam'a davet eden Prusya kralını bile, sırf yanlış anlamalar ve entrikalar yüzünden terk eder ve bunda onun da suçu yok denemez. Tekrar tekrar ortalığı karıştıran yeni aşklar yaşar: Markizlerle, tiyatro oyuncularıyla, dostlarının eşleriyle, iffetli burjuva kızlarıyla, sosyete kadınlarıyla, hattâ sonunda yeğeniyle bir sürü aşk ilişkisine girişir. Voltaire kendinin bu hedonist hayat tarzını tanrıbilimsel olarak şöyle gerekçelendirir: "Tanrı bizi zevk alabilelim diye dünyaya getirdi. Bütün bunların dışındaki şeyler yavandır, iğrençtir ve acınacak bir durumdur." Böyle devamlı bir eğlenme için elbette paraya ihtiyacı vardır; onun bunu temin etmesi uzun sürer. Varlıklı bir babaya mâlik olmasına rağmen, Voltaire borçlanmalarla işe başlar ve sağlam bir serveti eline geçirinceye kadar bir süre geçer ve bu serveti elbette bazan sakıncalı bir tarzda kazanır, ama bu hayatının sonunda zengin bir adam hâline getirir onu: Bir mâlikanesi, birkaç sayfiye evi ve 160 uşaktan oluşan bir maiyeti olur. Bununla birlikte aksilikler eksik olmaz. Yaşlı Voltaire şöyle yazıyor: "Ben vücudumun ve ruhumun düzensizliğine alıştım".

Fakat bütün bu şaşırtmalarıyla ünü büyür. O fikir alanında, kıtanın en ünlü adamı olur. Hemen hemen bir ömür boyu Avrupa'nın fikren hükümdarı olur. Hattâ günümüzde filozof Dilthey onu, bütün insanların arasında en canlısı olarak över. Tanrıyla ve dünya ile kişisel ve yazılı ilişki içinde olur; elbette Tanrıdan çok dünya ile, çünkü o ona, doğrudan hitap etmesinin bir objesidir. Voltaire'den bize 20.000'den çok mektubu kalmıştır. Onun kendi el yazılarında ya da sayısız eserlerinde, önemli bir şey, onun en azından konuyu geliştirici bir şey söylemediği önemli olmayan hiçbir sorun yoktur. Buna ek olarak dramları gelir, daima düşmanlıklar kazanan ve yasaklanan bu tiyatro eserleri, halkın büyük bir vecdle ve hayranlıkla seyrettiği sahnelenmiş eserleridir. Romanlarının bir sürü baskısı çıkar. Goethe onun üzerine şöyle diyebilmektedir: "Dünyanın eylemlerini parlak bir tarzda dolduran her türlü yetenek ve beceriye Voltaire mâlikti ve o bu sâyede ününü bütün dünyaya yaymıştır". Voltaire'in hayatı fikir alanında biricik bir savaştır. Onun mücâdelesini ettiği düşünce hürriyeti, hoşgörü, akıl ve barıştır, insanın mutluluğudur, haksızlığın ve baskı altına alışın, yani tagallübün ortadan kaldırılmasıdır. Kısacası, o sırf bir nazariye olarak anlaşılmayan; tersine uygulama olarak görülmesi gereken aydınlanmadır. "Biz mümkün olsa da dünyanın içine gömüldüğü bu yanılgıya biraz aydınlık getirsek". Nietzsche ona, buna bakarak "insanlığın en büyük kurtarıcısı" demiştir.

Voltaire'in belli başlı hasmı kilisedir. O Hıristiyan öğretisinin acayipliklerini meydana çıkarmaktan yorulmaz. "Dünyanın kendisiyle dolu olduğu kutsal yalanların bu tehlikeli tablosunu" gözler önüne sermeğe çalışır. Kilise akıllı bir Tanrı yerine, ona karşı kin duymak zorunda kaldığımız bir ucûbe yaratmıştır. Tanrı dünyayı yarattı ve bir saf insan nesli meydana getirmek için değil, tersine dünyayı haydutlarla ve müstebitlerle iskân etmek için o dünyayı suda boğmuştur. O babalarını boğduktan sonra, onların çocukları için ölmüştür. Kuşkusuz bu bir başarı sağlamamıştır ve yüzlerce kavmi, onları bizzat içinde tuttuğu çarmıhta can verdiğine dair bilgisizliklerinden dolayı cezalandırmıştır. Adalet diye adlandırdığı-

mız şeye müsrifâne bir fazlalıkla sahip olan bu hükümdar, çocuklarını sonsuz derecede seven bu baba, bu Kâdiri Mutlak, canlı varlıkları (yaratıkları) hemen kötü bir ruhla baştan çıkarmak için ve bu baştan çıkarmaya yenik düşmeleri için mi ölümsüz olarak yarattığı hâlde ölümlü kılmak için mi, onların ahfadını mutsuzluk ve cürümlerle taltif etmek için mi, kendi sûretine göre yaratmıştır? Bu bizim zayıf aklımız için bizi en fazla baş kaldırmaya sevkeden çelişki değil midir? Daha sonra insan neslini biricik oğlunun ölümüyle necata kavuşturan, ya da en doğrusu kendisi de bizzat insan olduğundan ve insanlar uğruna öldüğünden kendi ölümüyle kendileri uğruna öldüğü tüm insan nesli için, ebedî acıların dehşetine kendini fedâ edebilir mi? Eğer bu öğretiyi filozof olarak incelersek, onun kuşkusuz tüyler ürpertici ve nefret uyandırıcı olduğunu anlarız. O Tanrıdan bizzat bir kötülük ortaya çıkarmaktadır. "Bu belirttiklerimiz, birçokları arasında sadece iki misâldir. Voltaire bütün Hıristiyan öğretisinin bir kör inanç olarak maskesini sıyırmağa çalışmaktadır; ama onun görüşüne göre bu, bütün kilise tarihinde egemen olmuştur. İsa'dan önceki dönemde (çok Tanrılı dönemde) ortaya çıkmış olan ve Yahudilikçe üstlenilen bu batıl inanç, Hıristiyan kilisesini başlangıçtan beri zehirlemiştir. O gülünçtür ve nefret uyandırıcıdır. Bizim en yüksek varlığa borçlu olduğumuz saygınlığın en kötü düşmanıdır. Bunun için kör inancın bu canavarını zincire vurmanın tam zamanıdır."

Voltaire'e bağnazlık çok daha bozucu ve tehlikeli görünmektedir. O kaçınılmaz olarak "kana susamış tutkuya" yol açar; insanı cürüm işlemeğe çağırır ve müthiş bir yanılgıdır. Hıristiyan dînî insanlığı onyedi milyondan çok insandan etmiştir, şayet sadece bir yüzyıl için bir milyon kişinin yok edildiğini hesaplarsak, bu rakama varırız. Bu sebepten Voltaire "Tanrıya sabah ve gece bizi bağnazlardan kurtarması için yalvarmalıyız" demektedir; ama, bütün kilise iktidarında böyle bir bağnazlığın kokusunu aldığından, çıkarlarını Tanrının çıkarları arasında gizleyen, çok çabuk inanan halkın mevkî düşkünü liderlerine karşı harekete geçmektedir. Her akıllı in-

sanın, iyi niyetli her bir kişinin Hıristiyan dînini nefretle görmesi gerektiğini iddia etmektedir. Sonunda o kadar ileriye gitmektedir ki —ona da bağnaz diyemiyeceğimiz bir şiddetle— mektuplarından her birisini şu savaş çağrısı ile imzalamaktadır: "Ecrasez I'infâme (Utanç uyandıranı yok et!)" Bu anlamda o kendini büyük devrimci diye adlandırmaktadır. Voltaire'in bu Ben bilinci, bir gün o zamanki kötülüklerin ortadan kaldırılacağına dair bir güvene dayanmaktadır. Hıristiyanlık daha makûl olacaktır, bunun sonucunda o daha az koğuşturmaya müstahak hâle gelecektir. "Voltaire bu gelecek hayâlinin uzak bir ütopya olmadığına kânidir." Bağnazlıktan nefret eden bir yeni nesil oluş hâlindedir. Bir gün filozoflar ön plâna geçeceklerdir. Aklın alanı şimdiden hazırlanmaktadır."

Voltaire'in Hıristiyanlığa karşı mücâdelesi, hiçbir vakit ilke olarak din dışı bir zihniyetin, ya da tam bir dinsizliğin sonucu değildir. Bunun tersine o Hıristiyanlığı insanların çıkarlarına karşı çıkan bir ucûbe olarak görmektedir. O açıkça şunları yazmaktadır: "Ben Hıristiyan değilim, ama bunu Tanrıyı daha çok sevmek için yapıyorum." O en yüksek varlığa inanmanın zorunluluğunu vurgulamaktadır. Bu arada ortaya çıkan sorulara kendini bütün tutkusuyla vermektedir. "İnsanlığı ilgilendiren bir şey bizi de ilgilendirmelidir, çünkü biz de insanlarız. Tanrılık ve mukadderat sorunları bizi ilgilendirir."

Fakat Voltaire'in saydığı ve taptığı Tanrı, nasıl bir Tanrıdır acaba? Muhakkak ki o, Tevrat'ın ve İncil'in Tanrısı değildir. O en doğrusu kendini insana duyurmak için özel bir vahye ihtiyaç göstermeyen bir Tanrıdır; çünkü Voltaire, —o öyle belirtiyor— "her şeyden yüksek olan kendini, mutlak'ın ebedî bilgeliğini, kendi eliyle yüreğinin en içine tabiî din olarak nakşetmiştir, demektir, bunu bir düşün! Tanrı fikri bundan kaynaklanmaktadır." Buna göre insan, tabiaten Tanrıyı bilmeğe yeteneklidir, ama Voltaire'e göre Tanrı üzerine ne kavrayabilir ve biz ne söyliyebiliriz?

İlk nokta şudur: Böyle en yüksek bir varlığın mevcûdiyetini kesinkes bilmek insan için mümkündür. Voltaire hattâ

âdeta bir tür Tanrı ispatı ileri sürmektedir: Bir şey vardır, öyle ise ebedî olan bir şey de vardır, çünkü hiçlikten hiçlik doğar. Bu fikir ruhumuzun güvendiği garantili bir gerçektir, ama Tanrının varlığı üzerine daha başka sağgörüler de mümkündür, bunlar mutlak olmasalar da yine de hemen hemen tam bir kesin biliştir. Aracını ve amacını gösteren her eser, bir Tanrının varlığını duyurmaktadır. Şu hâlde her birisinin amaçları olduğu güçlerden ve araçlardan oluşan bir evren, her şeye kadir ve her şeyi bilen yaratıcısına işaret etmektedir. Bu nokta en yüksek kesin bilişe eş olan bir olasılıktır. Bu Tanrı ispatını Voltaire, Newton'un keşifleriyle doğrulanmış görmektedir; çünkü çok sayıdaki ve değişmeyen yasalar bir yasa vazedicisinin mevcûdiyetine mantıkî bir kıyas olarak imkân vermektedir. O akla, Tanrı üzerine saf bir kavrama ulaşmaya imkân tanımaktadır. Tanrı zorunlu varlıktır; tabiatta yaygın olan zekâdır, evrendeki büyük ruhtur. Bunun dışında ona belirli bir güven ile birlik ve ebediyet de izâfe edilebilir.

Tanrıyı tanımak daha ileri götürülemez elbette. Bu en yüksek yaratıcı sonsuz mudur? O her yerde midir ve hiçbir yere bağlı değil midir? Biz bu sorulara o denli sınırlı müdrikemizle ve o derece az bilgilerimizle nasıl cevap bulabiliriz? Tanrının tek tek niteliklerine ilişkin soru da cevapsız kalmaya mahkûmdur. İnsan Tanrıya insanî belirlemeler izâfe etmek gibi bir yanılgıya düşmenin dâimâ bir tehlikesi içindedir. Biz buna göre tanrılık üzerine ona uygun bir tasavvura mâlik değiliz, bir olasılıktan diğerine ancak güçlükle geçebilmekteyiz ve sadece çok az sayıdaki kesin bilgilere ulaşmaktayız; ama yine de bir Tanrıyı tanıyan filozof, kesin bilişe eş olan bir sürü olasılığı kendinde bulundurandır, çünkü felsefe bize bu dünyanın kavranılamaz, ebedî ve kendi sâyesinde (kendi gücüyle) bizzat mevcûdiyetini sürdüren bir varlık tarafından düzenlendiğini öğretmektedir.

Bu bağlamın içinde Voltaire kendinden önce hiçbir kimsenin düşünmediği bir Tanrı ispatı icat etmektedir. "Tanrının varlığına ilişkin o derece çok haddini aşan ispatlarla sevinç

duymanın, bir ispat olarak ileri sürülmemesine şaşıyorum. Sevinç duymak tanrısal olan bir şeydir ve ben iyi bir Tokaier şarabı içen, güzel bir kadını öpen her bir kimsenin, kısacası, hoş duyguları olan bir insanın, iyilik isteyen en yüksek bir varlığın mevcûdiyetini kabul etmek zorunda olacağına inanmaktayım" demektedir.

Sağlıklı insan müdrikesinin bu türlü delillerinden Voltaire'e tutarsız görünenler, felsefe tarihinden intikâl eden metafizik mugalâtalardır. Metafizik, kuşkuların alanıdır ve ruhun romanıdır. Metafizikte biz hemen hemen yalnızca olasılıkları çıkarabiliriz. Orada kıyısını asla göremediğimiz bir denizde yüzeriz hepimiz, kesin olmayan bilmelerin denizinde kulaç atarız ve bunun böyle olması normaldir, zira beşbuçuk kadem boyunda ve aşağı yukarı dört kubik pus (2.54 cm3) tutan bir beyne sahip bir hayvanız."

Voltaire, hiç kuşkusuz bir noktada Tanrı üzerine tam bir bilisizliğin sınırlarını aşacağımıza inanmaktadır. O "Gelecekteki bir hükümdar için talimâtında" şöyle yazıyor: "Tabiat size en yüksek varlığın mevcûdiyetini ispat etmiştir. Yüreğiniz âdil bir Tanrı olduğunu size söyleyecektir"; çünkü Voltaire yüreğin kökensel bilişine bakarak cürmü amansızca cezalandıran ve erdemli davranışları iyilikle ödüllendiren en yüksek varlığın varoluşuna kânidir. Bu fikrin sebeplendirilişinde Voltaire, elbette iki anlamlı (belirsiz) olur. Bazan âdeta kendi en iç kanısını söylüyor izlenimini bırakmaktadır, daha sonra böyle bir fikri devlet ve toplum düzeninin idâmesi için yararlı olduğundan talep ettiğini belirtmektedir. "Prensler ve uluslar için yaratıcı, yönetici, ödüllendirici ve öç alıcı bir en yüksek varlığın idesinin, insanın beynine derine nakşedilmiş olması mutlak sûrette gereklidir" demektedir. Toplumun bu görüşe ihtiyacı vardır. Halkın bir dîne ihtiyacı vardır". Bu bağlamın içinde Voltaire, şu ünlenen sözü sarf etmiştir: "Eğer Tanrı var olmasaydı, onu icat etmemiz gerekecekti".

Eğer Voltaire, onun dünyaya ilişkisini mütâlâa edecek olursa, Tanrının tanınmasının imkânına yönelik sorudaki ge-

nel kuşkunun çok üzerinde bir noktaya ulaşmış olmaktadır, çünkü bununla Tanrı fikrine umutsuzca bir kuşkuculuk karıştırmaktadır. Bu, Voltaire'i özellikle Lizbon'daki büyük depremden sonra uğraştırmıştır.

"Tabiat çok gaddardır. Hareket yasalarının dünya dediğimiz tüm mümkün olan dünyaların en iyisinde bu derece korkunç felâketleri nasıl ortaya çıkardığı tasavvur edilemez. Yüz binlerce karınca, bizim hemcinslerimiz bir darbe ile karınca yuvamızda yok edilmiştir ve onların yarısı, kuşkusuz tarif edilemez bir can çekişmenin içinde, kendilerini içinden çekip çıkaramadığımız bir enkazın altında hayatlarını yitirmişlerdir. İnsanın buradaki (dünyadaki) hayatı ne denli acınacak bir kumar oyunudur."

Lizbon depremi haberi, kezâ onun tecrübeleri ve realiteye ilişkin keskin görüşü, Voltaire'i dünya olayından kuşkulanmaya götürmüştür. Tabiat, sonsuz derecede hatâlar yapmaktadır, sakat doğumlar, veba, zehirler, ıssız bölgeler, o kadar çok düzenin yanında o denli çok düzensizlikler var. Bu kadar çok şekillendiriş gücü yanında, o derece çok tahribat; bu soruna kafa yorduğumda çoğu kez hummaya yakalanıyorum. "İnsan hayatında da durum bundan farklı değildir, her yerde bireyin marûz kaldığı hastalıklar: Böbrek taşları, siyatik, cürüm, ölüm ve lânete mahkûm oluş ortaya çıkmaktadır. İçinde boğulduğumuz kötülüklerden bir tufana marûz bulunuyoruz. Tarih de hemen hemen sadece karanlığın içindedir. Cürüm her yerde başarıya ulaşıyor. Tarih aşağı yukarı kanlı sahnelerden oluşuyor. O aczin ve gaddarlığın bir lâğımıdır, kişiyi izaç edici olaylardan denilebilir ki sonu gelmeyen bir zincirdir. Cürüm ve budalalıklardan oluşan bir yığındır." Şu hâlde dünya, Leibniz'in istediği gibi bütün mümkün dünyalar arasında en iyisi değildir; o bütün dünya kürelerinin en kötüsüdür. "Mutluluk sadece bir düştür ve sadece acı gerçektir. Seksen yıldan beri ben bunu hissediyorum ve kendimi buna vermekten başka bir şey bilmiyorum ve tatarcıkların, örümcekler tarafından yenilmek için, insanların acı tarafından yok

edilmeleri için yaratıldıklarını söylemekten başka bir şey yapmıyorum. Bu dünya bir işkence yeridir". Bu sağgörülerden bakılırsa Voltaire, kişinin dünyadaki varlığının anlamı üzerine soru ile kaçınılmaz olarak karşılaşır. Hiçlik dediğimiz şey, şu bir yığın varlıktan daha iyisi değil midir ki, onlar durup dinlenmeden yeniden yok olmak için yaratılırlar, doğan ve yeniden doğan, diğerlerini yutmak ve bizzat yutulmak için yaratılan bir sürü hayvan; akılla donatılmış olan şu kalabalıklar ki, onlar o derece acı veren duygular için yaratılmışlar ve diğer yandan o kadar ender olarak aklı başına gelen akıllı varlıkların kitlesi! Bütün bunların anlamı nedir acaba? Bunu anlayabilen anlasın! Her şeyden önce burada acının ve ölümün yadırgatıldığı ortaya çıkmaktadır. Toplu ruh durumuna uygun olarak Voltaire bu soruyu, Tanrı sorusu ile ilişkisi içinde sormaktadır. Onun tarafından yaratılan dünyada bu kadar saçmalıklar kendini gösterirken, Tanrının iyiliğine inanabilir miyiz? Voltaire, Tanrının haklı kılınması sorununu, yani Theodizee'yi çözümlemek için, umutsuzca girişimlerde bulunmaktadır. İlkin dünyadaki birçok kötülüğü Tanrının mukadderatıyla bağdaşımlı görmektedir. Tanrıyı bir humma nöbeti yüzünden inkâr mı etmeliyiz? Tanrı için kötülük mevcut değildir, o sadece bizim için vardır, ama bu kaçamakların Voltaire'i tatmin edemeyeceği anlaşılır ve böylece Tanrının eylemlerinin anlaşılmazlığına yönelik soru sona erer." Dünyaların büyük mimarının iyi olup olmadığını araştırmayacağı; ama bu da bir çözümleme değildir. Bunun için sonunda şu cümle bulunuyor: "İyinin ve kötünün sorusu bir kaos olarak kalıyor, bu dürüst bir araştırıcı için çözümlenemezdir."

Böylece sonunda kuşkuculuk, aklın bilişi üzerine galebe çalar. "Çevrenizde içinizde bulunan her şey çözümlenişini insanın başaramayacağı bir bilmecedir. Geriye sadece özveri kalıyor. Ben bazen umutsuzluğa gömülecek gibi oluyorum, şayet bütün araştırmalardan sonra nereden geldiğimi ve ne olduğumu, nereye gideceğimi, benden neyin olacağını bilemezsem, bu duyguya kapılıyorum. Yaşadığım ve yaptığım altmış yıllık budalalıklar üzerine iyice düşündükten sonra,

bana öyle geliyor ki, dünya bir kimsenin midesini bulandıran boş bir gurur yığınından ibarettir. Can sıkıntısı ve havanda su dövmedir bu hayat. Yaşlı ya da genç biz, sabun köpüklerinden balonlardan başka hiçbir şey yapmıyoruz. Kaderin gelişigüzel attığı toplarız. birkaç kez sıçrarız, bir kısmımız mermerin üzerinde, diğerlerimiz pisliğin üzerinde kalır ve bundan sonra ebediyen bir şey biter. Hepimiz bu dünyada şu ân kendi çayırında eğlenen, ölüme mahkûm savaş esirleriyiz. Herkes asılmak için sıranın ona gelmesini, onun saatini bilmeden beklemektedir ve o saat gelince büsbütün boş yere yaşadığını anlıyacaktır." Voltaire'in zaman zaman umutsuzluğu insanın âciz durumu karşısmda hoş görülü bir özveriye dönüşmektedir. "Ben bu dünyada çok geç mutlu oldum, ama sonunda mutlu oldum. Bana göre sadece az sayıda kişi bunu söyleyebilir. Hayatım boyunca istediğime kavuştum, bu istediğim bağımsızlık ve dinginlikti." Fakat yine de çağın mücâdelelerine karışmaktan kendini alamaz, "çünkü ben davranışta bulunmak için yazıyorum" der. Felsefe yapmanın anlamının da bunda içkin olduğunu sanmaktadır. "Siz filozoflar biraraya geliniz. Bundan sonra yasa yapınız; böylece ulusun efendileri olacaksınız. Sonunda onu tekrar üzüntü sarmaktadır. Her şey oraya gidiyor sonunda kişi de bizzat oraya gidiyor, hiçliği ziyaret etmek için yapıyor bunu." Sadece felsefe temkinli sessiz bir düşünüş olarak bize yardım edebilir. Ben kendimi oldukça felsefi olarak büyük yolculuklara hazırlıyorum, çünkü felsefe çok iyi bir şeydir. O kişiye avuntu verir; ruhun dinginliğini sağlar, ama felsefeye kararlı olarak girilmelidir. Bir şeye cesaret edebilmelidir. Felsefe böyle bir cesarete mâlik olmaya değer.

Rousseau ya da talihsiz duygulu düşünür

Tanrı üzerine düşünülebilir. Dünya üzerine düşünülebilir, ama bir insan kendi varoluşundaki düşünüşün ipliğini de düğümleyebilir. O belki de felsefe tarihinde Ben'in çevresinde en çok dolanan bir düşünürdür. Onun yazdığına göre insan üzerine tüm bilgilerini —onun için söz konusu olan hep budur— kendi kendini gözlemleyerek kazanmıştır. İnsan mizacının bu ressamı ve savunucusu, onu kendi yüreğinin içinde bulmasaydı örneğini nereden alacaktı? Tabiatı kendi kendinin içinde duyduğu gibi tasvir etmiştir.

Bunun için Rousseau'nun, içinde hayattını anlattığı, ancak ölümünden sonra yayımlanan, en önemli eserlerinden biri olan "İtiraflar"ı vardır. O, bunda hayat öyküsünü vermekte ve gittiği yolda karşılaştığı olayları ve ufak olayları tam bir açıklıkla anlatmaktadır. Kitabının daha başında şöyle der: 'Bir girişimde bulunuyorum ki; bunun bir ikinci örneği yoktur ve onu hiçbir kimse taklid etmeyecektir. Kendime benzeyenlere, bir insanı bütün tabiat gerçekliği içinde göstermek istiyorum ve bu insan yalnız ve yalnız ben olacağım.' İyiyi ve kötüyü aynı doğrulukla anlatıyorum. Kötü olan hiçbir şeyi gizlemedim, hiçbir iyi olanı yazıma eklemedim." Böylece îtirâfların devamı kendi yalnızlığının ve hemen hemen şeytanca bir sürüklenişin haklı bilincinden oluşan bir karmadır.

"Ben yüreğimin içini okuyorum ve insanları tanıyorum. Gördüğüm hemcinslerimden biri olarak yaratılmadım. Hattâ yaşayanlardan biri olarak doğmadığımı söylemeye de cesaret edeceğim. Ben daha iyi değilsem de, en azından onlardan farklıyım. Tabiat beni içine döktüğü biçimi tahrip etmekle ister iyi, isterse kötü hareket etmiş olsun; beni burada okuduktan sonra hükmünüzü verebilirsiniz. Mahşer gününün trompetleri ne zaman isterse vursun, ben elimde bu kitabımla en yüksek yargıcın (hâkimin) karşısına çıkacağım".

Rousseau, 1712 tarihinde Cenevre'de doğdu. 1778'de Paris yakınında öldü. Bu sırada geçen altmışaltı yılı karışıklardan, gerçek ve vehmettiği talihsizliklerden, dost ve düşmanlarıyla patlak veren bir sürü acımasız tartışmalardan oluşan biricik bir zincirdir. Münavebe ile hummalı bir faaliyete girişir; ya da düşlere gömülür ve sadece kendini tembel tembel kapıp koyuverir, ya da kötü dünyanın karşısında asabî ruh bunalımlarına sığınır. Rousseau, gençliğinde dürüst bir kent soylu evinden firar eden, genç bir adama açık olan hemen hemen tüm meslekleri dener. Yazman yardımcısı, esnaf, rahip adayı, müzik öğretmeni, teşrifatçı, sekreter, mürebbî, gezginci çalgıcı, kadastro memuru, nota yazıcısı olur ki bu vesile ile kendi nota sistemini icat eder. Orkestra şefi, gerçekten başarılı bir opera bestecisi ve dram yazarı olur, hattâ Versailles Kral sarayında eserleri sahnelenir ve elbette bu arada eserlerinin yazarı çok ihmalkâr giysisiyle nâhoş bir izlenim bırakır. Bu hareketli hayatı esnasında Cenevre, İtalya, İsviçre, Fransa eyâleti Paris arasında durmadan mekik dokur. Her iki yılda bir kere, bazan her iki ayda bir kez oturduğu evi değiştirir. Bütün bu karışık dönemde, dürüstlüğe ilişkin bağnazlığıyla her türlü rezaleti kendine mâl eder. Hırsızlıklar, yalanlar, tembellik nöbetleri, kızlara iftirâlar, seçmeden okuduğu romanlar, daha sonra da felsefi ve tarihî kitapları karmakarışık hatmettiğini anlatır.

Rousseau, aşk hayatı üzerine "İtiraflar"ında tam bir bilgi verir. Bunlar elbette kendi îtirâfına göre gerçekte var olmaktan çok hayâlinde cereyân etmiştir. Onu etkileyen yaşantısı erkek çocukken, mürebbî kadından yediği dayaklardır ve bir bayan-

dan bu aşk hizmetini ricâ etmeye cesaret edememiş bile olsa, bunu bütün ömrünce en yüksek bir zevk hâline getirmiş olmasıdır. Bütün ömrü boyunca, masturbasyona duyduğu eğilimini, cinsel uzuvlarını teşhir etmek eğiliminin zaman zaman dayaktan geçirilmesine yol açtığını, bütün samimiyetiyle, belki de hattâ biraz gururla rapor eder. Sonunda sosyeteden gelme biraz aşırılıklara düşkün bir kadın olan ve onun geçici olarak Katolik kilisesine geçmesini sağlayan, ama ona yatacak yer de temin eden ve sonunda kendinden onüç yaş daha yaşlı olarak, ona uzun bir süre anne ve bir sevgili aratmayan madam de Warens'i tanır. Elbette bu kadının tek sevgili ile yetinmeyen yaratılışta olması yüzünden, Rousseau acı çeker. Sonunda ondan ayrılarak bazı çapkınlık olaylarından sonra, frengiden her zaman korktuğu hâlde Venedikli fâhişelerle düşüp kalkar. Bir otelde tanıdığı ve oda perisi dediği ve yazı yazmasını güçlükle öğrettiği; sonunda birlikteliklerinden yirmiüç yıl geçtikten sonra evlendiği bir basit kız bulur, ama eğitimin bu büyük nazariyatçısı aile ile yaşayamayacağını anlar. Beş çocuğunu, bir sokakta bulunmuş çocuklar evine bırakır, çünkü onlar Rousseau'ya yüksek masraflar yüklemekte ve çok gürültü etmektedirler. Bunun dışında kuşkusuz ekseriya başarısız da olsa soylu kadınlara âşık olmasına ne evliliği, ne de kocalık görevi engel olur, ama ekseriya bu aşkları da semeresiz kalır.

Hayatının bu zikzaklı karakterine Rousseau'nun düşünüşünün sıçramalar göstermesi de uymaktadır. O fikirlerinin sürekli bir gelişiminden daha çok, içine doğan fikirlerin bir adamıdır. Bu sebepten en önemli görüşleri bir ânın ilhamlarıdır. Onu bir ânda ünlü kılan eseri de ilham ürünüdür. Dijon akademisi, ödüllü bir yarışma açar: Bilimlerin ve sanatkârın ilerlemesi, âdet ve örflerin ve ahlâkın soylulaştırılmasına yaramış mıdır? Akıllı uslu profesörler, Aydınlanma akımının (tenevvür cereyânı) ruhuna büsbütün uygun olarak, kültürel kazançların ilerletici olduklarına dair vecdli bir övgü beklemektedirler. Buna karşı Rousseau, böyle bir ilerlemeyi bir çırpıda inkâr eder. Bilimler ve sanatlardaki ilerleme onun için, insanî olanın yozlaşmasından başka hiçbir şey değildir; ama

bu cevabı çağdaşları üzerinde dehşet uyandırıcı bir etki îkâ eder, çünkü Rousseau'nun cevabı kendinden o derece gurur duyan Aydınlanma akımının kofluğunu açığa vurmaktadır. "Lüks, dinginsizlik ve kölelik, her çağda bizi tanrısal bilgeliğin içine ulaştırdığı mutlu cehâletten dışarıya çıkmamız için gösterdiğimiz kibirli çabaların cezası olmuştur. Her şeye kâdir olan Tanrı, babalarımızın bu bilgilerinden ve felâket getirici sanatlarından bizi kurtarsın ve bize bilisizliği, suçsuzluğu ve yoksulluğu geri versin!"

Bu ana fikir, Rousseau'nun aklına, dostu Diderot'un muhtemel tanrıtanımazlığından dolayı tutuklu bulunduğu Vincenres sarayına giderken gelir. "Eğer bir şey âni bir ilhâma benzerse, beni içimden yakalayan hareket de bir ilhamdı, diyebilirim. Bir ânda binlerce ışıkla gözlerim kamaşmıştı. Bir sürü fikir öyle zorba bir güçle bana kendilerini empoze etmişlerdi ki, tarif edilemez bir tedirginliğe marûz kaldım. Kafamın bir karışıklıkla dolduğunu ve bunun sarhoşluğa yakın bir şey olduğunu hissettim. Şiddetli bir sıkıntı duydum, soluğum yavaşladı ve daha ileri gidemediğim için bir ağacın altına oturdum. Burda müthiş bir heyecanın içinde yarım saat geçirdim; ayağa kalktığımda giysim gözyaşlarımla sırılsıklam olmuştu ve bu gözyaşlarını dökenin ben olduğumu farketmemiştim. Âh keşke o zamanlar bu ağacın altında gördüğümün ve hissettiğimin sadece bir kesitini anlatabilseydim! Ben bu takdirde, ne müthiş bir açıklıkla, sosyal düzenimizin tüm çelişkilerini gösterebilecektim, ne müthiş bir güçle kurumlarımızın kötü kullanımlarını sergileyebilecektim ve ne kesin bir belirginlikle insanın tabiaten iyi olduğunu ve onu kötü edenin bu kurumlar olduğunu ispat edebilecektim. Beni bu ağacın altında aydınlatan büyük gerçeklerin zenginliğinden yazılarımda dile getirebildiklerim, beni o zamanlar harekete geçiren şeyin yalnızca sonraki zayıf bir yankısıdır."

Bu yaşantısıyla Rouesseau'nun düşünüşündeki dağınıklık bir noktada yoğunlaşır. O, iki yazı kaleme alır ki, bunlar ona dünya ününü sağlarlar: "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Risâle", "İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni üzerine risâle". Onlar-

da îmâ yollu gösterilenler sonraki eserlerinde daha ayrıntılarıyla zikredilir. Bu bütün çağın ilke olarak eleştirisidir ve insanın mahiyetini kökensel arılığı ile derinliğine tanımak denemesidir. Kitapların başlıkları şöyledir: "Julie, ya da yeni Heloise", "Emile, ya da Terbiye üzerine", "Toplum Andlaşması Üzerine". Rousseau, her yerde aynı soruyu sormaktadır: İnsanın kökensel mahiyeti toplumdaki ve devletteki varoluşuyla ve terbiyenin zorunluluğu ile nasıl bağdaştırılabilir?

Rousseau'nun dış hayatı, eserinin artan bir takdire kavuşmasına rağmen kopuk kopuktur. O, artık sadece serbest yazar olarak iyi kötü yaşamını sürdürmektedir; ama hastalıkları ona ızdırap vermektedir. Özünde zaten çöreklenmiş olan melânkoli ve hastalık vehmi (Hypohandria) artar. Dünyaya karşı güvensizliği büyüdükçe büyür. Yalnızlık özlemi güçlenir. Bu yalnızlığının özlemini kırsal bölgelerde oturarak dindirmek ister, ama bununla bunalımı ve sağlık durumu şifâ bulmaz. Kendini giderek daha çok hayattan izole eder, artık ünlü olduğu için ona başvuran ardı arkası kesilmeyen ziyaretçileri reddeder. Aydınlanma Akımı'nın dostlarıyla, Voltaire ile, d'Alembert ile, Grimm ile bozuşur. Voltaire'e yazdığı bir mektupta son cümlesini tam bir açıklıkla şöyle bitirir: 'Ben sizden nefret ediyorum'. Elbette Voltaire de kendi açısından onu tahkir etmekten geri kalmaz. O Rousseau'yu tam bir budala, bir ucûbe, bir şarlatan, edebiyatın kanser uru, yüzyılın pisliği, vahşi hayvan, müfterî olarak adlandırır. Paris ve Cenevre makamları da Rousseau'yu koğuştururlar. Yazılarında Hıristiyanlığa aykırılığı dolayısıyla Rousseau'ya karşı bir tutuklama emri çıkartırlar. Hattâ kitapları alenen yakılır. Marûz kaldığını sandığı ve acısını çektiği bazı tertipler elbette sadece hayâlindedir. Kendine, hayatına ve yazılarına karşı bir genel sûikast tertip edildiği korkusuna kapılır. Sekiz yıldan beri korkunç karanlığa nüfûz edemeden, gömülü olduğu zifîrî karanlığın içinde hâlinden yakınır. Sonunda izlendiğine dair evhama kapılır. Filozof David Hume'un çağrısı üzerine gittiği İngiltere'deki ikâmeti de ona bir fayda sağlamaz. Hattâ bu diğergâm dostundan da Rousseau kavgalı olarak ayrı-

lır. Dış alışkanlıklarında da biraz acayipleşir. Sonunda düş kırıklığı içinde ölür. Son sözlerinden biri: 'Böylece ben yeryüzünde o kadar yalnızım, bana yakın olan hiçbir kardeşim yok, hiçbir dostum yok, kendi kendimden başka bir topluluğum mevcut değil. Bütün insanlar arasında en insan canlısı ve en çok sevgiyle dolu olanı, oybirliğiyle verilen bir kararla hor gördüler. Yanımdan geçenler beni selâmlayacakları yerde yere tükürüyorlar, öyle değil mi? Bütün bir nesil beni canlı olarak görmekten zevk duymuyor mu?' Rousseau'nun öldükten sonraki ünü elbette önüne geçilemez ölçüde yaygınlaşmıştır. Fransız ihtilâli esnasında kemikleri alınarak Pantheon'a gömülmüştür. Ondan sonraki dönemin hiçbir büyüğü, ne Herder, ne de Goethe, ne Kant, ne de Alman İdealizminin filozofları, ne Nietzsche, ne de Tolstoy, Rousseau'dan mülhem olmasalardı ortaya koydukları eserlere kavuşamayacaklardı. Bu adamın çelişik varlığı, gerçeğe yönelik köklü iştiyâkı ve ifritçe tedirginliği ve ifritçe kovalanışı, iki çağdaş hükmün onun üzerinde belirttiklerinde ifadesini bulmaktadır: Lessing şöyle yazıyor: "Rousseau genellikle kabul edilmiş bile olsa, hiçbir ön yargıya kulak asmayan ve her yerde cesurane davranan bir dünya bilgesiydi; o öyle bir bilge idi ki dümdüz yoldan gerçeğin üzerine yürümüştür. O bunu yaparken her adımda feda etmek zorunda kaldığı zahirî olan gerçeklerle ilgilenmemiştir. Diderot buna karşı şöyle demektedir: "Bu adam beni tedirginlikle dolduruyor; ben onun yanında âdeta lânete mahkûm bir ruhun yanındaymışım gibi oluyorum. Onu bir daha asla görmek istemem. O beni cehenneme ve şeytana inandırabilir. Rousseau'nun sosyal bilimler ve felsefe tarihi bakımından önemi, ilkin Aydınlanma Akımının dayandığı temellerini sarsmasından ileri gelmektedir. O akılda soğuk semeresiz bir anlaşılırlık, biçimde donmuş bir jest, ilerleme idesinde bir tatlı hayâl (yanılsama), kibirlenen hürriyette üstü örtülü bir kölelik görmektedir. Şu hâlde denilebilir ki Aydınlanma Akımının ününü sebeplendirdiği noktaları, onda kuşku uyandırıcı görünmektedir. Onun kanısına göre bunlar her türlü kendine özgü kişiselliği tahrip etmekte-

dir. "Örf ve âdetlerimizde ve düşünüşümüzde bayağı ve aldatıcı bir tekdüzelik egemendir. Bütün ruhlar, aynı biçimin içine zorla sokulmuş izlenimini veriyor. Nezâket, hiç durmadan birşeyler talep ediyor, insanlar arasındaki resmîyet belirli şeyleri emrediyor. İnsanlar daima alışkanlıklarını izliyorlar, içlerinden gelen sese kulak vermiyorlar. Kişi kendini olduğu gibi göstermeğe cesaret edemiyor ve bu sürekli zorlamanın içinde toplum dediğimiz sürüyü teşkil eden insanlar, eşit hâl ve şartlarda aynı şeyi yapıyorlar."

Rousseau'nun eleştirici tezi, yan yanalığın bu tek seviyeliği ve yapaylaştırılışıyla her türlü kökensel ve tabiî olanın ortadan kalktığını ileri sürmektedir. O bunda Aydınlanma Akımının büyük yanılgısını görmektedir. "Nerde bir tabiat insanı bulabiliriz ki o gerçekten bir insanî hayat sürsün, başkalarının onun üzerine görüşlerini hiçe saysın ve toplum ya da halk rızâ gösterecek, ya da yerecek diye hiç düşünmeksizin sadece eğilimlerine ve aklma tâbî olarak yaşasın? Onu boş yere aramızda aramaym! Her yerde sadece kelimelerin yaldızı mevcut, her yerde yalnızca sırf görünüşüne göre var olan bir mutluluğun peşinde koşulmaktadır. Hiç kimse artık realite ile ilgilenmemektedir. Herkes kendi özünü görünüşünün içine sokmaktadır. Kendi bencilliklerin köleleri ve budalaları olarak yaşayıp gidiyorlar, yaşamak için değil, tersine yaşadıklarına dair başkalarını inandırmak için yapıyorlar bunu."

Buna karşı Rousseau için gerçek bir insan oluşun imkânlarını serbest kılmak, her şeyden önemlidir. O bununla nesline, kendini ulaşması için işitilmemiş bir kurtuluş sağlamaktadır; uzun bir süre bilincin altına bastırılan şey, birden yeniden ışığa kavuşuyor. Kant şöyle yazabilmektedir: "Rousseau herkesten önce insanlarca kabul edilen şekillerin çeşitliliğinde, derinde gizlenen insan tabiatını keşfetmiştir."

Rousseau'nun kendine özgü felsefi eseri bu amacın egemenliği altındadır. Onun ilkesi müdrike değildir, tersine insanın içinde kökensel olan duygudur, çünkü gerçek, ön plânda düşünüşün içinde değildir, tersine duyuştadır. "Ben bura-

da ufkumuzu aşan ve esasında hiçbir şeyi göstermeyen metafizik irdelemelere geçmek istemiyorum. Ben felsefe yapmak istemedim, sizin kendi yüreğinizden sormanızda size yardımcı olmak istedim. Bütün filozoflar haksız olduğumu ispat etseler, ama siz haklı olduğumu hissetseniz, bundan memnun olurum." Böylece duygu her şeyden çok övülür. Yeni Heloise, dolaysız olan ve geleneğin tüm sınırlarını ortadan kaldıran bir aşktır ve duygunun müdrike karşısında tercihi fikri etkisini sürdürür. O Aydınlanma Akımının demek istediği anlamda, sırf bir anlaşılırlığa karşı o dönemin genel tutumu hâline gelir. Eğer insanın kökenine geri dönmesi söz konusu olursa, bu takdirde Rousseau insanın başlangıçta iyi olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Onun kendi yüreğine, doğrudan doğruya duyuşuna güvenle teslim ettiği yerde, o kendini başkaları yüzünden tedirgin ettirilmesine izin vermediği yerde, bunun tersine kendiyle gerçekten tek başına bulunduğu yerde iyidir. Bizden bize felâket getiren ilerlemeyi alınız, yanılgılarımızı ve erdemsizliklerimizi (kusurlarımızı) alınız ve bizden insan olarak kendi gücümüzle yaptığımız eserleri bizden alınız, göreceksiniz her şey iyi olacaktır.

Bu fikir Rousseau'nun girişti̇ği ahlâk tasarısında önemli mantıkî sonuçlar doğurur. Kökensel duyuşta davranış için talimatlar vardır. "Ben bu kuralları bir yüksek felsefenin ilkelerinden çıkarmıyorum, tersine onları tabiat tarafından kazınamaz harflerle yazılmış olan, yüreğimin dibinden buluyorum ve neyi yapacağımı ve neyi isteyeceğimin üzerine soru soran ben'im. İyi diye hissettiğim her şey iyidir; kötü diye hissettiğim her şey kötüdür."

Tabiatıyla bu demek değildir ki insan her aklına eseni yapmalıdır; Onun karşısına çıkan her şey ahlâken haklı kılınmış olmaz. En doğrusu bir duygunun ve ondan doğan davranışın iyi olduğuna ilişkin bir son mercî vardır ki; o makam kendine başvurulamaz olan mercî olarak kendi otoritesiyle tüm duygunun ve eylemin üzerine yargıda bulunur. O elbette bir ulusal karakter göstermez, tersine bizzat kendi tam an-

lamıyla kökensel bir duygudur. Bu, vicdandır. Ruhun içinde adaletin ve erdemliliğin doğuştan bir ilkesi mevcuttur; biz ona göre kendi ilkelerimize rağmen kendi, ya da başkalarının davranışlarını iyi, ya da kötü diye bir yargıya bağlarız, düpedüz bu ilkeye ben vicdan diyorum."

Rousseau'nun insanın başlangıçta iyi olduğuna ilişkin açıklamalarını gözümüzün önüne getirirsek, bu takdirde onun ilkin ucuz bir iyimserliğe iltifât ettiği izlenimini ediniriz, ama daha yakından baktığımızda insanın tabiaten iyi olduğu iddiasının bu görüşü sınırlandıran bir fikirle geçerli olduğunu görürüz. Rousseau şöyle yazıyordu: "Her şey nesneleri yaratıcısının elinden çıktığı takdirde iyidir", ama o şunu da ekliyordu: "Her şey insanların elinde dejenere olur". Buna göre Rousseau için de insan çelişik bir varlıktır. O bir "birlik" değildir. "Ben isterim, istemem de. Kendimi aynı zamanda köle ve hür olarak hissederim. İyiyi görürüm, onu severim, ama kötüyü yaparım. Şayet aklıma kulak verirsem etkinimdir. Eğer tutkularım beni alıp sürüklerse, edilgenimdir. Tutkularımın karşısında yenik düşersem, en büyük üzüntüm, onlara direnebilirdim, direnmedim olur." İnsanın Rousseau tarafından kabul edilen kökeninde iyi oluşu buna göre, onun iyinin imkânı ve iyi olmak için belirlenmiş olmanın içinde bulunması, ama aynı zamanda kötünün imkânının gözdağı verici zorlu bir güç ve baştan çıkarıcı olarak yaratılışına katılmış olması anlamına gelir.

Şayet Rousseau insanın tabiî durumunu katıksız iyi oluşun bir durumu olarak göstermişse, bu takdirde o bununla tarihî bir iddia ortaya atmak istemiş değildir. O, tabiat kavimlerinin hayatının tam bir yaşayış uyumu içinde olduğunu iddia etmemektedir. En doğrusu kökeninde iyi oluşun idesinden insana bir çağrıda bulunmak istemekte ve onu insanın somut yaşayışta değil, tersine toplumun hayatında da tam anlamıyla olmasını istediği bir durumdur. Rousseau çağına bir ideal tasavvuru bir ayna gibi tutmaktadır ve bunu onun düşkünlüğünün bir karşı tablosu diye göstermektedir. Tabiat durumundan söz eden birisi, artık var olmayan ve belki de

daha önce var olmamış olan ve olasılıkla asla var olmayacak, ama şimdiki zamanın kavrayabilmesi için yine de düşünülmesi gereken bir durumun sözünü etmiş olur.

Bu ana fikirden yola çıkarak Rousseau'nun topluma karşı mücâdelesi anlaşılır olur. Toplum insanının iyi olmaya ilişkin kökenindeki imkânı örter, tahrif eder ve engeller, çünkü onda çıplak bencilliği egemendir, ama bencillik bütün kötülüğün köküdür. Rousseau bu yolda eskiden beri filozofları uğraştırıp duran kötünün kökeni sorununa kendine özgü bir çözümleme bulur. Kötülük Tanrının eseri değildir, çünkü insan iyi yaratılmıştır, ama kötünün kendi, Tanrıya aykırı bir gücün eseri de değildir. Kötü en doğrusu insanın işidir, yani tek başına insanın işidir. O, onun toplumsallaşmasıyla meydana getirilir. Böylece düşünce tarihinde ilk kez, açıkça toplum, sorumluluğun öznesi olarak görünmektedir. Bu noktadan bakılırsa sosyalistçe nazariyelerin tekrar tekrar Rousseau'ya rucû etmeleri ve Fransız ihtilâlinin onda atasını görmesi anlaşılır hâle gelir.

Rousseau'nun terbiye nazariyesi de aynı kökten çıkmaktadır. Onun en iyi özü şudur: Ufak çocukta kökensel olan iyi huyu geliştirmek gerekir ve bu amaçla toplumun zararlı ve kötü etkilerini ondan uzak tutmalıdır. Her şeyden önce her türlü zorlamalardan ve ahlâk dersi veren talimatlardan kaçınılmalıdır. Söz konusu olan nokta Rousseau için iyi olmanın garantisini içinde taşıyan hürriyetin geliştirilmesidir. Elbet bununla hiçbir zaman tabiat çocukları üretilmemelidir. Voltair, Emile'yi okurken dört bacağımın (el ve bacaklarımın) üzerinde yürümek için gerçekten bir heves duydum, diye not etmekle Rousseau'yu yanlış anlamış olmaktadır. Rousseu ne iseler ve ne türlü davranırlarsa, bizzat kendi içlerinden geldiği gibi görünen ve hareket eden ve kendilerinin her karşısına çıkanı kökensel olarak kendilerine mâl eden insanları eğitmek istemektedir. Bu hedefe yönelmesiyle Rousseau, pedagojinin bütün çağları için bir örnek olur.

Onun insan tasavvurundan yola çıkarsak Rousseau'nun toplum denince neyi anladığını ve onu nasıl yargıladığını kavrarız. Burada da gözden uzak tutulmaması gereken nok-

ta şudur: Söz konusu olan şey, tarihî gerçeğe ilişkin bir hak iddiası taşıyan tespitler değildir, tersine çağdaş yozlaşmalara karşı bir karşı tablonun taslağının çizilişidir. Eğer insan tabiaten iyi ise, bu takdirde onun kökensel durumu hürriyetle ve mutlulukla belirginleşmiş olmalıdır. "İnsan hür doğar", ama Rousseau şunu ekliyor: "O her yerde zincirlerin içindedir." Bu kölelik mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başlar. Bir toprak parçasının çevresini çit ile kapatan ve bu eve o bana aittir diyen kimse devletin ve eşitsizliğin kurucusuydu, çünkü bu yüzden mülkiyetin karşılıklı garantisi zorunlu olur; ama bu, insan hürriyetinin bir parçasını fedâ ederse, mümkün olur. İşte bu kayıpla toplumdaki hayat başlar, ama o gecikmeden bozuluşa marûz kahr. Onun için bu yeni hâl ve şartların eseri olan ve tabiatta hiçbir kökü olmayan yapay insanın ve yapay tutkuların tablosu ortaya çıkar.

Bununla birlikte aynı zamanda insanın kökensel hürriyetiyle toplumsal ve devlete ilişkin yaşayışı arasında bir muhalefet doğar. Devletteki kişisel varlığı için şu geçerlidir: Birliğin olabildiğince eksiksiz olabilmesi için özveri ihtirazî kayıtsız olmalıdır. Bağlı olanlardan hiçbirisi, artık hiçbir şeyden yakınmamalıdır, ama bu bir devletin teşkilinde işbirliği yapan bir insanın hürriyetinin, bütün kapsamında fedâ edilmek mecbûriyetinde kalınması anlamına gelmez mi? Rousseau bunun zorunlu olduğunu inkâr ediyor. O devletin mahiyetini onun içinde sınırlandırmaların zorunluluğuna rağmen, aynı zamanda hürriyetin mümkün olduğu şeklinde düşünmeğe çalışıyor, ama hürriyetle devletin zorba gücü nasıl olur da birleştirilebilir? Rousseau şöyle cevap veriyor: Devlet hürriyetin içinde kök salmıştır. Onun için genel irade esas alınmalıdır. Her şeyin hürriyetinin birliği sağlanmalıdır. Böylece Rousseau halkların bağımsızlığı sonucuna ulaşmaktadır. Bu bağımsızlık devletin hür insanların birbirleriyle aktedecekleri bir devlet mukavelesinde temellendirilmesiyle, somut olarak ifadesini bulabilir. Böylece devlet, Rousseau için hemen hemen keyfî bir hayat sürmek olmayan, tersine tek tek kişilerin herkesle hürriyet içinde bir arada yaşaması demek olan hürriyetin mümkün kı-

lınışının bir ortamı hâline gelir. Herkes herkese kendini vermekle, hiçbirisine özel olarak kendini vermiş olmaz ve kendine müsâade edildiği aynı hakkı kazanmadan, toplumda hiçbir birey mevcut olmayacağından, böylece elinden çıkardığı şeyi aynı ölçüde geri alacaktır ve aynı zamanda ayakta kalabilmek için pekiştirilmiş bir güç de eline geçirecektir ve o neyse ve neye mâlikse onları korumak için daha da güçlenecektir. Vatandaşlar bizzat muvafakât ettikleri, ya da serbest ve akıllıca bir sağgörüyle muvafakât edebilecekleri bu türlü belirlemelere tâbi oldukları sürece, kendi iradelerinden başkasına itâat etmiş olmazlar. Bununla elbette tabiî durumların bağımsızlığından vazgeçerler, ama onu herkesin yasaya bağlı oluşundan ibaret olan gerçek hürriyet ile değiş-tokuş olurlar. Devlet üzerine bu görüş önemli mantıkî sonuçlar taşımaktadır. Rousseau döneminin fiilî devleti saf bir genel iradeye değil, tersine yoksulların, zenginler ve güçsüzlerin güçlüler tarafından baskı altına alınmasına dayanıyordu. Buna göre Rousseau'nun devlet nazariyesi ihtilâli tutuşturan kıvılcım oldu. O da ihtilâlin yakında geleceği görüşündeydi. "Biz bir bunalım dönemine ve ihtilâller yüzyılına yaklaşıyoruz," demiştir.

Rousseau'nun düşünce sistemindeki felsefi önemli nokta, yine de tasavvur edip taslağını çizdiği yeni hürriyet kavramıdır. Ona göre insanın geride bıraktığı ve kendini kurtardığı husûsu o denli önemli değildir. Bunun aksine Rousseau, hürriyetin ne için var olduğunu vurgulamaktadır: O, keyfîliğin unsurunu sıyırıp çıkarmakta ve onu bir yasaya bağlılığını belirtmektedir. Bununla gelecekteki felsefe yapış tarzına büyük bir etkide bulunuyor. Bu sebeple Kant "doğru yola götürüldüğünü" söyleyebilmektedir. Buna göre Rousseau'nun gerçek hizmeti, her ne kadar o da felsefi bir kazanç ise de insanın tabiî varlığını göstermiş olmasından ibâret değildir, en doğrusu onun gerçek hürriyet kavramını keşfetmiş olmasından ibarettir. Şöyle demiştir: "İnsanın kendine şart koştuğu yasaya itâat etmesi hürriyettir".

Hume ya da kuşkunun deniz kazası

David Hume, bir İskoçya'lı soylunun oğlu olarak doğan bir kuşkucudur. Böyle bir adamın zayıf, sivri burunlu ve asık suratlı bir kimse olması akla gelir, ama Hume büsbütün başka bir görünümdedir. Bir çağdaşı —üstelik felsefesinin hayranlarından biri— şöyle yazıyor: "Onun tipi, kişiyi her türlü karakteri yüzünden okuyan bilimle alay eder ve bilimde en beceriklisi, onun hiçbir şey ifade etmeyen yüz çizgilerinde, zihin gücünün en az izini bile keşfedemez. Yüzü geniş ve yağlıydı, ağzı büyüktü ve basit bir ifade taşımaktaydı. Gözlerinin içleri boş ve ruhsuzdu ve onun bu şişmanlığını gören bir kimse, kültürlü bir filozoftan çok bir kaplumbağayı yiyen Belediye Meclisi âzâsının (üyesinin) karşısında olduğunu sanırdı. Bilgelik muhakkak ki ona gelinceye kadar bu derece acayip bir kılığa bürünmemişti, ama şu kural değişmez: Dış görünüşünün bu çarpık görünümüne rağmen Hume bir filozof, hem de kuşkucu bir filozoftur. O şöyle yazıyor: "Eğer biz filozofsak sadece kuşkucu ilkelere göre o'yuzdur".

Felsefe yapma kararını Hume çok erken yaşlarda almıştır. Gayretkeşlikle kendini verdiği okuma parçaları sâyesinde harekete geçen onaltı yaşındaki Hume, bir filozof gibi konuşmak istediğini kaydeder. Bundan sonra elbette bir yıl geçince, ailesinin isteği üzerine hukuk öğrenimine yönelir, ama bu

kuru branş onda nefret uyandırır. Ciddi olarak felsefi sorunlara derinliğine dalmağa başlar. Onun mânevî anlamdaki büyük dostu Cicero'dur. Bu yan uğraşlara sapması yüzünden hukuk sınavlarını veremez. Buna karşı önemli bir felsefi keşfin yolunda olduğuna inanır. "Uzun bir öğrenimden ve kafa yormadan sonra, aşağı yukarı onsekiz yaşına basınca, sonunda yeni bir fikir dünyasına kavuştuğum izlenimini edindim. Bu arada bu meselelerde herhangi bir otoriteye tâbî olmaya eğilimli değildim, tersine sâyesinde gerçeğin bulunabileceği yeni bir yol aramağa başladım." Bu yeni yolun neden ibaret olduğu kuşkusuz tastamam tespit edilememiştir. Hume, daha sonra bu dönemden kalmış bütün notlarını yakmıştır.

Hume, dört yıl süren ve bunalımların eksik olmadığı bir hastalığa tutulunca kendini felsefeye daha çok vermiştir. Sadece sımsıkı bir disiplinle sağlığını yeniden elde eder. Onun tedavisinden biri de, kendini günde birkaç saat felsefi teemmüllere adamasıdır. "Artık tutuşan hayâlimi serinletmek için, boş zamanım olduğundan felsefi araştırmalarımda nasıl ilerleyebileceğimi ciddi olarak düşünmeğe başladım." Her hâl ve şartta sağlığına tekrar kavuşarak düzenli bir meslek edinmek için çevresine bakar. Bristol'da bir şeker ticarethanesinde kendini tüccar gibi eğitmeye başlar, ama aradan kısa bir süre geçince bu işin onu tatmin edemeyeceğini anlar. Üstelik patronunun mektuplarını basit olarak aynen kopya edeceği yerde, üslûp ve ortografi (doğru yazım) bakımından yeniden iyice işlemek gibi bir haddini bilmemezlik yüzünden onunla arası açılır. Böylece Hume tekrar sadece felsefeyle uğraşmayı dener. Üç yıl için Fransa'ya gider; orada yaşamak için gereken masrafları İngiltere'de olduğundan daha azdır; oradayken ve daha sonra Londra'da ilk eseri olan 'İnsan mizacı üzerine risâle'yi yazar. Yirmi sekiz yaşındaki Hume tabiatıyla bununla bütün dünyaca takdir göreceğine kânidir, ama böyle bir şey olup bitmez. İçinde bulunduğu dünya, denilebilir ki, eserini dikkate bile almaz ve bu durum Hume'yi ömrü boyunca incitir. Kendini son derece yalnız hisseder ve çağdaşlarının o derece kibirle susmalarını, ona karşı bilinçli bir

düşmanlık diye yorumlar. "Ben felsefemin beni içine attığı inançsız yalnızlığımda, kendimi dehşete ve karışıklığa kapılmış görüyorum. Kendimin acayip ve kaba saba bir canavar olduğuna ve insanların arasına karışmaya yeteneksiz ve bütün insanî ilişkilerden uzaklaştırılmış ve büsbütün yalnız ve avuntusuz bırakılmış bulunduğuma inanacağım geliyordu. Ben tüm metafizikçilerin, mantıkçıların ve hattâ tanrıbilimcilerin düşmanlığına sebebiyet vermiştim. Bakışımı dışarıya çevirsem her yerde kavga, öfke, iftirâ ve beni küçük düşürücü hareketler görüyordum. Eğer gözlerimi içime döndürürsem, orada kuşkudan ve cehaletten başka bir şey bulamıyordum." Hume, bunu izleyen yıllarda yayımladığı ahlâk ve politika üzerine denemeleriyle daha çok başarı kazandı. Bir ahlâk ve politika profesörlüğüne tâlip olur, ama kendini Deizm (Tanrı'nın varlığını ve tabiatta tanınabilirliğini kabul eden ama dünya realitesine müdahalesini kabul etmeyen 18. ve 19. yüzyılın bir akımıdır), kuşkuculuk ve tanrıtanımazlıkla itham eden ruhanî çevrelerin direnci yüzünden, görevlendirilmesi başarısızlığa uğrar. Bu sonuç vermeyen girişiminde, felsefe dostlarının yetersiz desteklerinin de payı vardır. Bu başarısızlık, bu dönemde kaleme aldığı *Tabiî Din Üzerine Diyalog* eserini yeni bir kırgınlığa sebep olmamak için ölümüne kadar yayımlamamasına yol açmıştır.

Bunu izleyen yıllarda Hume, kendini tam anlamıyla tatmin edemeyen çeşitli etkinlikler göstermiştir. Bir ara sinir hastası bir markizin teşrifâtçısı olur, bu işini kendi biyografisinde hayatının en korkunç görevi diye belirtmiştir. Bundan sonra kaba saba bedenine çok az uygun gelen üniformasından dolayı, birçok gülümsemelere ve alaya marûz kalmış olduğu bir işe, bir generalin yazmanlığına girer. Divan-ı harp üyesi olur ve bu arada elçi olarak terfî eden generalin yazmanı sıfatıyla, Viyana'ya ve Turin'e gider. Bütün bu etkinliklerinin arasında yine de gençlik eserini yeniden işlemek için boş zaman bulur. O, onu şimdi 'insan müdrikesi ve ahlâkın ilkeleri üzerine araştırma başlığı' ile yayımlatır. Artık az da olsa bir başarıya kavuşmuştur.

Hume'nin hareketli dış yaşayışı, Edinburg'da hukuk fakültesi kütüphanesine memur olduğunda, belirli bir istikrâra kavuşur, ama bu oldukça önemsiz sayılabilecek atanışı da güçlüklerle karşılaşmadan olmaz. Yeniden Deist, kuşkucu ve tanrıtanımaz diye suçlanır. Bu mesele, bir resmî tartışma hâlinde büyür: Hume şu noktayı belirtmeye değer görür: bu olayın sebebi olarak bir kadın sevgilisiyle arasının açılmasını, onun Hume'yi suçlayanların tarafını tutmasını göstermiştir. Hume yeni bir işinde Britanya'nın dört ciltlik tarihini hazırlamağa fırsat bulur ki, bu eseri onu sonunda tanıtır. İç dinginliği gayrı ahlâki modern edebiyatı kütüphanesine diğer eserlerden önce temin ettirtmesi yüzünden, bunun uyandırdığı belirli düşmanlıklarla sarsılır. Hume, beş yıl sonra istifâ eder ve elçilik yazmanı olarak Paris'e gider. Orada birdenbire dünya ününe kavuşur. Başında Madame de Pompadour'un bulunduğu Fransız başkentinin Aydınlanma akımına iltifat eden sosyetesi kollarını açarak onu bağrına basar. Onun üzerine bir dostuna şunları yazmaktadır: "Siz benden yaşayışımı soruyorsunuz, sadece Ambrosia'dan (Tanrıların yemeği) başkasını yemiyorum ve Necktar'dan başka hiçbir şey içmiyorum. Öd ağacı kokusundan başka bir şeyi içime çekmiyorum ve çiçeklerden başkasının üzerinde gezinmiyorum." Bir çağdaşı olan Aydınlanma Akımı taraftarı Baron Grimm şunu belirtiyor: "Kadınlar, kelimenin tam anlamıyla bu hantal İskoçyalıyı, şiddetle arzu ediyorlardı. Bir başka gözlemci, operada yüzünün kalın çizgilerinin her zaman genç bayanların gülümseyen yüzlerinin arasmda görüldüğünü anlatmaktadır. Onun bu alanda biraz aşırıya kaçtığından yine de korkulamaz. Bizzat kendisi ne kocaları, ne de anneleri endişelendirecek bir kur yapıcısı olmadığını belirtmektedir. Cinsi lâtifle ilişkilerini bir evlenmeye götürecek kadar genişletmek fikrini de kendinden uzak tutmuştur, çünkü bir kadın kendinden yoksun olunamaz hayat ihtiyaçlarına dahil değildir."

Paris'te oturması uzun sürmedi. Hume daha sonra şöyle yazıyor: "Ben burada bana uygun olmayan bir yerde olduğumun bilincindeydim. Günde iki ya da üç kez, bir öğretim kür-

süsünün ve kendi yalnız köşemin özlemini duyuyorum. Ben onlar beni terk etmeden bu kibar ve ince insanları terk etmeye kararlıyım." Böylece İngiltere'ye geri döner; ilkin elbette kendi vatanının yalnızlığına çekilmez. Dışişleri Bakanlığında müsteşar olur, ama bu etkinliğini bir yıl sonra bırakır ve artık resmî işlerden kesin olarak ayrılır. Edinburg'da dostlarının çevresinde yaşar, birçok şeyi kâğıda geçirmeden felsefe yapar ve bu arada yemek pişirmeye ilişkin büyük yeteneğini geliştirir. 1776 yılında Hume, dostu Adam Smith'in yazdığı gibi, sonunda kuşkuculuğundan yüz çevirmesine ilişkin uyarılara, kararlı olarak direnerek tam bir ruh dinginliği içinde ölür.

Hume'nin kuşkuculuğu, her şeyden önce gerçekleşen kuşkuculuğundan bu yana, felsefeye yön veren düşünüşün o mağrur binasına, metafiziğe karşıdır. Onun en amansız savaşı ona ve duyular-üstü nesnelere karşı her türlü kurgulara yöneliktir. Metafizik ideler ya müdrikenin kesinlikle nüfuz edemediği konulara vâkıf olmağa çalışan insanın boş gururunun, haddini bilmemesinin semeresiz telkinlerinin ürünüdür, ya da açık bir alanda kendini savunamayan ve bu yüzden ayıplarını örtmek ve kapatmak, korumak için karmakarışık çalılığı arayan batıl inancın uydurma hayâlleridir. Hume'ye göre bu felsefenin maskesi onun yüzünden hoyratça çıkarılmalıdır. Onun zahirî sorunlarını, sığındıkları en iç köşelerine kadar izlemelidir. Bu eğilimiyle Hume, amacı insanı tanımasının karanlığına ışık getirmek olan Aydınlanma Akımının kesin ve mantıkî sonuçlarına bağlı bir mümessilidir. Hume, hattâ cehâletin (bilisizliğin) karanlığına gömülü olan metafizik edebiyatının resmen kaldırılmasını isteyecek kadar ileri gitmiştir. "Biz kitaplıkları bir görelim, burada ne kadar çok kitabın tasfiye edilmesinin gerektiğini anlarız. Örneğin, bir tanrıbilimsel ya da metafizik kitabı elimize alırsak, şunu sormalıyız: O büyüklüğün ve sayıların üzerine soyut bir araştırmayı mı içermektedir? Hayır! Olgular ve varoluş üzerine tecrübeye dayanan tartışmaları mı ele almaktadır? Hayır! O hâlde onu ateşe atmalıdır, çünkü onun safsatadan ibaret olan yanılgıları içermesi gerekir."

Fakat Hume, o denli amansızca mücâdele ettiği metafiziğin yerine ne koyabilmektedir? Ya da denebilir ki ona göre onunla felsefe ortadan kalkmakta mıdır? hiçbir zaman. O düpedüz felsefeye metafiziğe karşı saldırısında yeni bir alan ayırabileceğini sanmaktadır. Felsefede hemen hemen tam bir değişmeyi meydana çıkarmak istemektedir. Bu semeresiz sorunlardan araştırmayı kurtarmak için sadece bir yol vardır, demektedir: İnsanın müdrikesini iyice araştırmalı ve güçlerinin ve yeteneklerinin tam bir analizi yardımıyla onun bu ıssız ve karanlık konular için, büsbütün elverişsiz olduğunu göstermelidir. Buna göre insan müdrikesi duyuları aşan alanlara doludizgin kendini bırakmaksızın, insanın müdrikesinin sınırlı yeteneğine en uygun olan konularla sınırlandırılmalıdır. İnsanın hayâl gücü tabiatı gereği havalanmak için hamle üstüne hamle yapar. O tüm ıssız ve olağanüstü olandan zevk alır ve bu yüzden kontrolsuzca, alışkanlıkla kendine son derece yakın olan konulardan kaçınmak izin zaman ve mekânın en uzak kısımlarına yol alır. Doğru yargı gücü bunun tam aksi bir metodu izler ve uzakta duran ve yüksek araştırmaları büsbütün bir yana bırakarak alışılmış hayatla kendini sınırlandırır ve günlük pratiğe ve deneye giren konularla yetinir. Kısacası: Hume bir kararlı deneycidir. "Aklımız, tecrübenin yardımı olmaksızın reel varlığımız ve olgular bakımından herhangi bir çıkarımda asla bulunamaz" demektedir.

Metafizik düşünüşe karşı savaşı Hume, tecrübenin etraflı bir araştırmasına yöneldiğinde daha da şiddetlenir. O, tecrübenin gerçeğini garanti altına alan momentin ne olduğunu sorar. Cevabı şöyledir: "Bu, müdrikenin ve aklın sundukları değildir." Böylece kendinden çok az önce Avrupa kıt'asına hâkim olan (egemen olan) rasyonalizm felsefesini istemişti. İnsanın ruhunda, kendi gücüyle tecrübeye ilişkin olmaksızın doğru olan belirli doğuştan idelerin varlığını kabul etmişti. Genel olan varlık kavramları, ya benlik idesi, ya da Tanrı fikri gibi. Hume buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Müdrike ve akıl kendi güçleriyle hiçbir gerçeği kavrayamazlar, ama pekiyi geriye kalan nedir? Sonunda tek başına duyuların izlenimleri gördü-

ğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz, kin duyduğumuz, hırsla arzu ettiğimiz, istediğimiz zaman mâlik olduğumuz canlı duyumlar geriye kalıyor. Bütün bilgi onlardan yola çıkmaktadır. Onlar da son doğrulayanlardır. Onların ardına geriye gidilemez. Buna göre bu durumları meydana getiren bir objeyi arayamayız. Duyu organlarının izlenimleri tek başlarına, bu sıfatla her gerçek tanımanın temelini ve aynı zamanda doğrudan doğruya konusunu teşkil eder. Sırf duyuların izlenimlerinden, yine de dünyanın bütünlüğü üzerine insan tanımasına izâfe edilebilecek olan bir tasavvura ulaşamayız. Bu sebeple aracılık eden tasavvurlar işe karışırlar, yani cisimlerin, edimlerin ve onların kombinezonlarının hayâlleri ortaya çıkar, ama onlar doğrudan doğruya gerçek değildir, tersine sadece duyu izlenimlerine (duyum) indirgenmekle kendilerini doğrularlar. Burada geçerli olan şudur: Onların karşısında kendilerini ispat edenler, gerçeğe yönelik hak iddiasında bulunabilirler. Buna göre en belli başlı felsefi ödev bütün tasavvurları doğrudan doğruya olan duyumlara çözmektir.

Hume'nin metodik ana bakış açısı, özellikle iki yönde önem kazanır: Ben sorununda ve illiyet (nedensellik) sorununa bakışında. Birinci soruna gelince, diyebiliriz ki, Hume burada da kendi ilkesini uygulamaktadır. Kökeninde birlik gösteren ve bu sıfatla kavranabilen bir 'Ben' yoktur, çünkü 'Ben' kuşkusuz duyu izlenimlerinin (duyumlar, duyu organlarına dıştan yöneltilen izlenimler) yeridir, ama kendi bir duyu izlenimi (duyum) değildir. Ben'imiz, ya da kişiliğimiz bir izlenim değildir. O en doğrusu, farklı izlenimlerimizin ve tasavvurlarımızın ilişkin olduğu şeydir. Buna göre "Ben" diye adlandırdığımız şey Hume için metafizik felsefe için olduğu gibi, özel bir cevher değildir. "O en doğrusu duyumların yan yanalığından başkası değildir, sırf bir demet, ya da kavranılır kavranılmaz bir hızla birbirini izliyen ve sürekli olarak akış ve hareket hâlinde olan farklı bilinç içeriklerinin bir kolleksiyonudur, toplamıdır."

Hume'nin illiyet ilkesini eleştirisi daha büyük bir önem taşır. Bu eleştiri, Kant üzerinde felsefe tarihi bakımından sonu-

cu etkileyen bir itici güç olur; öyle ki, o şöyle yazabilmiştir: "Açıkça îtirâf ederim ki David Hume'nin anısı bende birçok yıllar önce dogmatik uykudan beni uyandıran ve kurgusal felsefe alanındaki araştırmalarıma büsbütün başka bir yön veren bir itki olmuştur."

Hume, bütün olayları illiyet ilkesi bakış açısından mütalâa etmeğe eğilimli olduğumuz noktasından yola çıkmaktadır. Buna göre, bir şeyin zorunlu olarak öbürünün içinden meydana çıktığını kabul etmek alışkanlığındayızdır, demektedir. Bu bize, düzenli bir dünyanın var olduğuna dair tasavvuru kazandırır; ama Hume nesnelerin ve olayların böyle bir bedensel bağlanışını garantili olarak haklı kılışa sevk eden şey nedir? diye sormaktadır. Gerçek sadece dolaysız duyu izlenimlerindedir, ama illiyet onlara dahil değildir. Duyumların yardımıyla söylenebilecek şey sadece bir elin hareket ettiği ve bir topun yuvarlandığıdır, ama bu iki olayın birbiriyle nedensellik bağlantısı içinde oluşu, kezâ garantili olarak iddia edilemez. hiçbir cisim, duyulara görülen nitelikleriyle (duyu organlarına görünen nitelikleriyle) onu meydana getiren sebepleri ve ondan doğacak sonuçları hiçbir zaman açığa vuramaz."

Şimdi biz reel hayatta elbette bu türden nedensel bağlantılar varmış gibi davranırız; hattâ böyle bir kabulleniş olmaksızın hiçbir davranış mümkün olmaz, ama bu güvenilir bir kesin biliş değildir. İnsan düşünüşü bunun üzerine bir şey gösteremez, ama günlük eylemlerimizdeki bu güven nereden doğmaktadır? Hume bunu 'alışkanlıkla' açıklamaktadır, yani büsbütün bir özel ilkeye indirgemektedir ki bunu aynı zamanda 'inanç' diye de adlandırmaktadır. Bir durumun tekrar tekrar bir diğerini izlediğini tespit ettiğimiz için, sonunda zorunlu bir bağlantının söz konusu olduğuna inanırız ve onunla esasında yararlı bir aldanış hâline gelen nedensellik kavramını teşkil ederiz. İnsan tanıyışının gücüne ilişkin Hume'nin kuşkuculuğu, Aydınlanma Akımının sonu için karakteristiktir. Bu akım, sonunda karanlık ve karışık tasavvurların gecesinden aklın ışığının aydınlığını bulacağına dair gururla işe

başlamıştır, ama şimdi bu akıl bizzat sorunsal hâle gelir. Hume, açıkça aklın "aldatıcı tümden gelimlerine artık güvenemeyeceğimizi" vurgulamaktadır. Böylece insanın körlüğünü ve zâafını açıkça görüş bütün felsefenin sonucudur. Dünyanın bütünü bir muammâdır, izâh edilemez bir gizdir, yargıda bulunmayış en keskin ve özenli araştırmanın bizi götürebileceği biricik sonuçtur, demektedir.

Hume, elbette kendinin gittiği bu yolda, bu arada ne kadar çok şeyden vazgeçmek zorunda kalacağını görürse, bu mantıkî sonuçlardan kaçınabileceğini ummaktadır. "Kendimi bir sürü kum yığınının üstüne oturduktan sonra ve dar bir koyda deniz kazâsından güçlükle kurtulduktan sonra su alan ve fırtınayla sürüklenen ayrı gemide denize açılmak cesaretini gösteren ve hattâ o derece gayrı müsait hâl ve şartlarda, dünyanın çevresini dolanmayı düşünme cüretine yine de sahip olan biri gibi görüyorum." Hiç kuşkusuz Hume, bunu başaramamıştır. Buna göre Kant, Hume'nin kendi gemisini güvene almak için, onu karaya (kuşkuculuk) oturttuğunu ve onun orada kalmasına ve çürümesine bakmadığını yazdığında haklıydı.

Kant ya da düşünüşün şaşmazlığı

İyi bir profesörün tavır ve hareketlerinin profesörce olması gerektiğine dâir yaygın bir görüş vardır. Bundan anlaşılan tam bir vakârdır; bir de tam anlamıyla dünya işlerine ilişkin vurdumduymazlık. Kısacası, komik ve duygulandırıcı, aynı zamanda saygı uyandırıcı ve gülümseten, kendine özgü bir kılı kırk yarma da onun davranışlarına giren niteliklerdendir. Böyle profesörce bir aşırı titizliğe ilişkin bir örnek kimdir diye sorarsak, Immanuel Kant'ın adı söylenilmeden edilemeyecektir.

Nitekim Kant, en azından ileri yaşlarında dakikliğin ve bu aşırı titizliğin bir dâhisidir. Çağdaş biyograflardan biri, onun arkadaşı Green'i ziyaretlerini şöyle anlatmaktadır: "Kant her öğleden sonra oraya gider, Green'i bir koltukta uyumuş bulur, onun yanına oturur, düşüncelerine dalar ve o da uyur. Bundan sonra banka müdürü Ruffmann gelir, o da bunun aynını yapar, sonunda Motherby belirli bir zamanda odaya girer ve oradakileri uyandırır, onlar da bundan sonra saat yediye kadar ilginç konuşmalar yaparlar. Bu topluluk, saat tam yedide dağılır, öyle ki sokak sâkinlerinin sık sık, 'saat daha yedi olamaz, çünkü profesör Kant geçmedi' dediklerini işittim."

Denilebilir ki yaşlı Kant'ın günlük yaşayışı son derece programlı olarak hazırlanmıştır. Bir dostu buna dâir şunları söyle-

mektedir: "Kant, yazın ve kışın hergün sabah saat beşte kalkmaktadır; uşağı beşe çeyrek kala onun yatağının başında olur, onu uyandırır ve efendisi kalkıncaya kadar oradan ayrılmaz. Bazan Kant o denli uykulu olur ki, bizzat uşağından biraz daha istirahat etmesine izin vermesini ricâ eder, uşak ondan bu türlü davranışlarıyla yolundan şaşmaması ve ona kesinlikle yatakta daha fazla kalmasına müsâade etmemesi için kesin emir almıştır; bu yüzden Kant'ı tam saatinde yataktan kalkmaya ekseriya zorlamak mecbûriyetinde kalır. Düzenli bir değişmeyle bundan sonra çalışma odasındaki incelemeleri ve üniversitedeki ders faaliyeti birbirini izler. Öğleden sonra dostlarının çevresinde uzunca bir zaman alan yemek yenilir. Hattâ uykuya yatmak da saat tam onda bir merasim gibi düzenlenmiştir.

Bunun üzerine de bir çağdaşı şu bilgiyi vermektedir: "Uzun yılların ona kazandırdığı alışkanlığıyla Kant, battaniyelere sarınmakta özel bir beceri edinmişti. Uykuya giderken ilkin yatağa oturur, kolayca yatağın içine atar kendini, yorganın bir ucunu bir omzunun üzerine, sırt altına, öbür omzuna gelinceye kadar çeker ve özel bir beceriyle diğer ucunu da altına alır ve onu karnına kadar uzatır. Böylece bu durumdayken ambalajlanmış gibi ve aynı zamanda bir kozanın içinde örülü kalmışçasına uykunun gelmesini bekler." Kant'ın günlük yaşayışı gibi çevresi de son derece düzenli olmalıydı. Eğer bir makası, ya da sustalı çakısı alışıldığı yerde, ama değişik bir şekilde durursa, ya da bir sandalye odada bir başka yere çekilmişse, Kant tedirgin olur ve umutsuzluğa kapılırdı.

Kant'ı iyi niyetli dostlarının hayatının düzenliliği içinde rahatsız edişi kadar hiçbir şey kızdırmazdı. Bir gün bir soylu, onu köyde bir gezmeye dâvet etti ve bu gezinti o denli uzadı ki Kant, ancak saat ona doğru korku ve hoşnutsuzluk içinde oturduğu eve dönebildi. Filozof olarak o bu ufak olayı, derhal genel bir yaşama kuralına dönüştürdü ve herhangi biri tarafından, bundan sonra asla bir gezintiye birlikte götürülmesine izin vermeyeceğini belirtti. Biyografı şunu da ekliyor: "Dünyada hiçbir şey, onu bu kuralından sapmaya zorlayamamıştır".

Programa aykırı olan olaylardan daha kötüsü, çevresi çok rahatsız edici bir tarzda sürekli gürültülerle kendini belli ettiğinde ortaya çıkıyordu. Bir gün komşusunun bir horozu Kant'ı tedirgin etti. O bu yüzden düşünmeye o derece zararlı olan bu hayvanı sahibinden satın almak istedi, ama bu olayı rapor eden kişi, horozun sahibinin bir horozun bir filozofu nasıl rahatsız edebileceğini bir türlü anlayamadığını yazmaktadır; böylece Kant için evini değiştirmekten başka çare kalmadı, ama bunun da bir yararı olmadı, çünkü yeni evi cezaevinin yakınındaydı ve o dönemin örf ve âdetlerine göre tutuklular ıslâh olmaları için dînî şarkılar söylemekteydiler ve bunu pencereleri açık olduğu hâlde ve kastî olarak yüksek sesle yapıyorlardı. Kant, kent Belediyesine bunu şikâyet etti, cezaevindeki bu ikiyüzlülerin davranışına öfkelendi. Ben öyle sanıyorum ki "ruhlarının öldükten sonra selâmete kavuşması, onlar seslerini dînî şarkılar okurken, pencereler kapalı iken işitilebilecek kadar hafifletselerdi, bu tehlikeye marûz kalmayacaklardı" demiştir. Bu gibi rahatı kaçırmaların Kant için ne derece öfkelendirici olduğunu, onun "Yargı gücünün Eleştirisi" eserinde bunun sözünü etmiş olmasından anlıyoruz. Bu kitabın ikinci baskısına o şu açıklamayı koymuştur: "Evdeki ibâdetlerine ek olarak dînî şarkılar söylemeyi tavsiye etmiş olanlar, halkın böyle gürültü edici (bununla denilebilir ki kâfirce) ibâdetle komşularını ya birlikte dînî şarkılar söylemeye, ya da zihnî çalışmalarını bir yana bırakmaya zorlamakla büyük bir şikâyet vesilesi yarattıklarını düşünemezler."

Üzerine titrediği dinginliğini korumaya ve zamanını bölerken gösterdiği titizliğe ek olarak, yaşlı Kant'da gönüllü bir şekilde kendine sıkı bir çeki-düzen vermek alışkanlığı ortaya çıkmıştı. Sabah kahvaltısında sadece iki bardak çay ve bir adet puro içerdi. Akşam yemeğini büsbütün kaldırmıştı. Çayı üstelik, güvenilir birinin belirttiğine göre açık çaydı ve içtiği puro tütünü, aynı zamanda bağırsaklarını boşaltması için yararlandığı bir çareydi. Kant şâyet kahve söz konusu ise, kendine karşı daha acımasızdı. O kahveye karşı öyle büyük bir düşkünlük gösteriyordu ki, onu içmemek için kendini zor

tutuyordu; özellikle bir topluluğun içinde kahve kokusu onda bu isteği uyandırıyorsa, bu isteğini güçlükle yeniyordu, ama kahvenin içindeki yağı zararlı telâkki ediyordu, bu sebepten onu içmekten büsbütün kaçınmıştır. Onun en sıkı yaşama kurallarından biri de, hekimin tertiplerini dikkate almaksızın, günde iki haptan daha fazlasını yutmamasıydı. İsterse hastalığı son derece şiddetli olsun, bu değişmiyordu. Kant bu bağlamda ilâçları, koruyucu tedbir yüzünden aşırı kullanmakla hastalanıp ölen bir adamın mezar taşı yazısını zikretmek âdetindeydi. "N.N. sağlıklıydı, ama o sağlıklı olmaktan daha sağlıklı olmak istediğinden, şimdi toprağın altındadır" meâlindeki bir mezar taşı kitabesinden söz ederdi.

Bu sıkı perhizi ile adı: sadece "iradesiyle marîz duyguların üstesinden gelinmesine dâir ruhun gücü üzerine" ufak bir kitap bastırmıştır. O, uyku, yemek ve içmek üzerine zamansız düşünme yüzünden hastalanan duygular, havayı içe bilinçli çekmek sâyesinde, hasta edici rastlantıların engellenmesi ve ortadan kaldırılması gibi bölüm başlıklarını taşımaktadır. Sağlık kurallarına ilişkin sebeplendirmeleri elbette bazan tuhaf kaçmaktadır. Bir yerde her insana tâ dünyanın başından beri kaderi tarafından uyku miktarı ayrılmıştır ve o olgunluk yıllarındaki dönemde çok uyursa, uzun bir süre uyumamayı, yani yaşamayı ve yaşlanmayı umut edebilir, diye belirtmiştir. Sağlık kurallarından bir diğerini Kant şu şekilde açıklamaktadır: "Ben birkaç yıl önce zaman zaman nezleye ve öksürüğe tutuldum ve her iki durum da, uykuya yatarken ara sıra ortaya çıktıklarından, daha da rahatsız edici oluyorlardı. Gece uykunun bu aksamasından, aynı zamanda öfkeye kapılıyordum, dudaklarımı sımsıkı kapayarak havayı tamamen burnumdan çekmeye karar verdim. Bu hareketim başlangıçta zayıf bir ıslık sesine dönüştü ve bundan vazgeçmediğim, onu kesintiye uğratmadığım için giderek daha güçlü hâle geldi. Sonunda tam ve serbest hava akımıyla yetinerek bunu başardım, bundan sonra derhal uykuya daldım. Öksürüğüme gelince, İngiltere'de halktan birinin yaşlılık öksürüğü (yatakta yatarken) dediği durum, bazan yatakta ben

ısındıktan sonra ortaya çıktığından ve uykuya dalmamı geciktirdiğinden, benim için daha da nâhoş oluyordu. Ağzım açık olduğunda, alınan soluğun hava borusu ağzına yaptığı tembihle (ilâca başvurmadan) sadece doğrudan doğruya bir ruh ameliyatına ihtiyaç vardı. Dikkatimi bu tembihe yöneltmekten büsbütün saptırmamam ve çabayla her hangi bir obje üzerine çevirmem ve böylece havanın ağzımdan çıkışını engellemem gerekiyordu ki, belirgin olarak hissettiğim gibi bu durum, kanı yüzüme hücûm ettirterek bu arada aynı uyarıyla (tembihle) salgılanan sıvı tükürük (saliva) bu tembihin etkisini, yani havanın dışarıya atılmasını önlüyordu ve sıvının tarafımdan yutulması sonucunu doğuruyordu. Bu kendi için tam bir niyet edişin gerekli olduğu, ama bu yüzden daha da ferahlık verici bir ruh müdahalesidir."

Profesörlerin en baş kusurlarından biri olan unutkanlığa karşı da Kant, acayip bir şifâ yöntemiyle savaşa girişir. Uşağı Lampe'yi işinden çıkarmak zorunda kaldığında, alışmış olduğu ortamın buna bağlı olan değişmesinden kendini ancak güçlükle etkilendirmez. Bu yüzden bunu artık düşünmemeye karar verir, ama kararını yeniden unutmamak için bir not kâğıdına şu veciz ve kısa sözleri yazar: "Lampe unutulmalıdır"!

Denebilir ki bu filozofun hayatında acayipliklerin sayısı pek çoktur. O prensip edindiği teemmüllerden (iç düşünümlerden) yola çıkarak yatak odasını havalandırmayı yasaklar. Bir biyografı bunun üzerine şunu belirtmektedir: "Gözlemlerken işlediği bir hatâ ile tahtakurularının üremesi ve ortaya çıkmaları üzerine sarsılmaz bir gerçek telâkki ettiği bir özel varsayıma ulaşmıştı. O bir başka evde güneş ışıklarının önlemesi için panjurları daima kapalı tutmuştu, ama köye yaptığı bir ufak yolculukta yola çıkmadan önce panjurları kapattırmayı unutmuş ve yolculuktan dönüşünde odasının tahtakurularıyla dolu olduğunu görmüştü. Daha önce tahtakurularının olmadığını sandığından, şu sonucu çıkarmıştı: Işık bu haşaratın yaşaması ve üremesi için zorunlu olarak gereklidir ve içeriye giren güneş ışıklarının engellenişi onların çoğalmasının önüne

geçen bir çare olmalıdır... Bu nazariyesinin doğru olduğunda o kadar çok ısrar ediyor ki, azıcık bir kuşkuya kendine karşı her türlü itirazımsı düşünceyi kötü bir niyet olarak görüyordu. Ben onu bu zannıyla baş başa bıraktım; yatak odasının ve yatağının temizliğiyle ilgilendim, bu sâyede tahtakuruları, her ne kadar pencereler ve panjurlar tâze havanın içeriye girmesi için, ona hissettirmeden açık bırakıldıysa da, azaldılar."

Belki de Kant'ın, doğduğu kent olan Königsberg'in surlarının dışına çıkmaması, onun bu acayipliklerini daha belirgin kılmıştır. O, orada 1724 yılında doğmuştur. Üniversitede öğrenim yıllarını da orada geçirmiştir. Bunun akabinde bir keresinde soylu bir aileye özel öğretmen olur. Bunda başarı gösterip göstermediğini bilmiyoruz. Her hâl ve şart altında biyografalarından birisi şunu belirtmektedir: "Amaca uygun olarak, çocuklarla uğraşmak ve onların kavramlarının düzeyine inmek ve onlarla anlaşmak, büyük bir sanattır, demekte, ama bu sanatı kendine mâl etmeyi asla başaramadığını açıklamaktadır."

Ancak dokuz yıl sonra Kant, gözüne kestirdiği hedefe ulaşır. Bu, onun üniversitedeki öğretim fâaliyetidir. Onun resmî yükümlülükleri üstelik bugünkü profesörlerinkinden çok daha kapsamlıydı. Felsefeden başka matematik, fizik, coğrafya, tabiî hukuk, mekanik, madenbilim dersleri de vermek zorundaydı; haftada yirmi saatini buna ayırması gerekliydi, bu sebeple zamanı çalan bu angarya yükümlülüklerinden dolayı ara sıra yakınır ve iç çekerdi: "Ben kendimce her gün öğretim kürsüsünün örsü karşısına geçiyorum ve birbirlerine benzeyen derslerin ağır çekicini aynı tempoda kaldırıp indiriyorum."

Kant'ı elbette hiçbir zaman bir kuru kürsü profesörü olarak düşünmemeliyiz. Çağdaşlarının açıklamaları onun fikren canlı olan tarzını övmektedir. Herder şöyle yazıyor: "Kant gençliğinin en olgun çağlarında bir delikanlının şen ve şatır sevinci içindeydi ve ben öyle inanıyorum ki, bu durumu en yaşlı yıllarında da onu terk etmeyecektir. Onun açık ve düşünmeye elverişli geniş alnı yok edilemez bir sevinç hâlinin ve sevincin yuvasıydı. Fikren çok zengin olan konuşmaları

dudaklarından âdeta akıyordu. Şaka ve nükte ve aklına eseni hemen yapış onun emrindeydiler, onun öğretici dersleri kişiyi en çok eğlendiren bir fikir alış-verişiydi... hiçbir hîle, hiçbir mezhep, hiçbir çıkar, hiçbir ad düşkünlüğü, gerçeğin aydınlatılmasına ve genişletilmesine karşı en ufak bir çekicilik ifade etmiyordu onun için. O kişiyi neşelendiriyordu ve onu hoş bir şekilde konu üzerine bizzat düşünmeye zorluyordu. Zorbalık ruhuna yabancıydı. En büyük şükranla ve saygıyla andığım bu adam, Immanuel Kant'tır. Onun sîmâsı hoş bir görünümle karşımdadır".

Hiç kuşkusuz Kant'ı meslekteki başarılarının gecikmesi üzmektedir. Onbeş yıl privat doçent olarak kalmıştır. İki kez profesörlüğe talip olmuş, ama her iki seferinde de bir başkası ona tercih edilmiştir. Sonunda ona da şiir sanatı için bir kürsü teklif edilmiş, akademik ve devlete ilişkin bayramlarda şiirler yazması yükümü şart koşulmuştur. Kant bunu reddeder, ondan sonraki kuşağın "Saf aklın eleştirisi" yerine Kant'ın şiirlerini okuması zorunda bırakılmasından uzak tutulması pek de kötü olmamıştır. Kant kırk altı yaşındayken sonunda profesörlüğe atandı. O yüzyılın çekici konuşmasmda kral, onu atama belgesinde, onun çok sadık ve itaatkâr gayretinden ve mahâretinden, özellikle felsefi bilimlerdeki esaslı kültüründen dolayı ve yüksek öğrenim görecek olan gençliği yorulmaksızın eğiteceğinden emin olduğu ve onlardan becerikli kişiler meydana getirmeye çalışacağına ve bir çoğunun da iyi bir örnek teşkil edeceğine inandığı için, bu işe atandığını belirtmektedir.

Bundan sonra Kant'ın hayatı sessizce akıp gider. Dış olaylar bakımından çok bir şey olup bitmez, sadece Kant'm yazılarında din üzerine çok cömertçe sözler sarf ettiğinden dolayı öfkelenen Prusya Maarif Bakanı ile arası açılır. Kant hemen işi şu sebeplendirmeyle aşağıdan alır: "Söylenilenlerin hepsi doğru olsa bile, tüm gerçeği açıkça söylemek buna göre olmaz."

Hayat şartlarının sağlamlaştırılması için Kant evlenmeyi de düşünebilirdi, ama bu yöndeki iki girişimi başarısız kalmıştır. Bir çağdaşı bu hususta şunları yazmaktadır: "Ben ona tam an-

lamıyla lâyık olan iki kadını da tanıyorum. Bunlar birbiri ardından onun kalbini ve eğilimini kazandılar, ama o evlenme teklifinde bulunmak için tereddüde düştü, onun bu teklifi reddedilmeyecekti. Bu kadınlardan biri, çok uzak bir yere gitti ve diğeri karar vermede ve kararının cevabını almada Kant'tan daha çabuk davranan bir dürüst adamla evlendi. Bunun üzerine Kant, genel teemmüllerle kendini avutmuştur; örneğin o şöyle demiştir: "evlenmemiş olan yaşlı adamlar evli olanlardan daha zinde bir görünüşe sahiptirler." Biraz da muzip bir şekilde şunu eklemektedir: "Bu sonuncular, yani evli yaşlılar, taşıdıkları bir boyunduruğun durumunu daha sert hâle gelen yüz çizgilerinde açığa vuruyorlar denemez mi?"

1804 yılında Kant, Königsberg'de seksen yaşında ölür. Son sözü: "böyle iyidir" olmuştur.

Geriye bakarsak Kant'ın hayatının kılı kırk yararcasına ve şaşmadan sürdürülen eski Franklar tarzında ve biraz da tuhaf bir tipik Alman bilgin yaşayışı olduğunu ekseriyetle kabul etmek zorunda kalırız; ama bu göze çarpmayan çerçevenin içinde, felsefenin tanıdığı en büyük eserlerinden biri meydana getirilmiştir. O sözünü söyledikten sonra daha önceki anlamda felsefe yapmak artık mümkün olmamıştır. Böylece düşünüşü felsefenin kültür tarihinde dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. Bunu Schelling, o öldükten sonraki yazısında dile getirmiştir: "Yorumcular ve taraftarları adı altında, onun karikatürleri denebilecek, ya da onun kötü alçıdan kalıpları sayılabilecek kötü örnekleri olan kaba çizgilerle bozulmaksızın, aynı zamanda acımasız hasımlarının öfkelerinin onda vehmettiklerinden etkilenmeksizin, onun ruhunun tablosu tamamıyla bir sistem oluşturan biricikliği içinde, felsefe dünyasının tüm geleceğine ışık saçacaktır".

Fakat Kant, felsefe yaparken onun için söz konusu olan nedir acaba? Bu soru basitçe cevaplandırılamaz. Bu filozofun yorumcuları olduğu kadar çok sayıda farklı Kant yorumları da vardır. Belki de onun zihnen izlediği amaca, onun asıl ilgisi olarak görünür realitede ve onun ardında asıl etkin ola-

na, bütün sınırlı olanın içinde sınırsız olana (Mutlak'a) ve bütün şartlı ve sınırlı olanın öte yanına yönelirsek, en fazla yaklaşmış ve onun hakkını vermiş oluruz. Ama bu şu anlama gelir: Kant'ın düşünüşü büsbütün eskiden beri metafizik olarak adlandırılana yöneliktir. Doğrudan doğruya var olanı (muta, veri) aşanı sormanın yanında, realitenin ilk ve son sebeplerini de kurcalamak onun işidir. Kant bunu şöyle doğrulamaktadır: "Benim kaderim metafiziğe âşık olmamdır. İnsan kuşağının gerçek ve sürekli selâmeti ona dayanır. Bunun için onun konusu, insan mizacına ilgisiz olamaz."

Kant, metafizik problematiği (sorunlar toplamı) üç türlü bakış açısından belirginleştirmektedir: O, insanın içindeki kayıtsız ve şartsız olanı, dünyanın içindeki Mutlak'ı ve sadece Mutlak'ı sormaktadır. İnsanın içinde onun kayıt ve şartlarındaki sonlu varlığını aşan bir şey var mıdır? Bu, o öldükten sonra yaşamaya devam edecek midir? Böylece ruhun ölümsüzlüğü sorusuna ulaşmaktadır.

Dünyada sadece şartlandırmaların zinciri mi vardır? Yoksa dünya, kayıtsız ve şartsız bir davranış için bize yer bırakmakta mıdır? Böylece hürriyet sorusu ortaya çıkmaktadır. Sonunda kayıtlı ve şartlı olanın tümünü, özellikle dünyayı ve insanı içinde temellendiren bir şey var mıdır? Buna göre Tanrıya dâir soru sorulmuş oluyor. Kant bu sebepten metafizik düşünüşün 'kaçınılmaz' ödevi olarak Tanrı, hürriyet ve ölümsüzlüğü belirtmektedir.

Şu hâlde Kant, bunların üzerine kesinliğe ulaşmak istemektedir; ama şimdi şu nokta belirmektedir: Bu alanda her şey kuşku uyandırıcıdır. Metafiziğin uzun tarihinde her şey sadece sırf elle yoklamaya yöneliktir. Durum böyle olduğuna göre, doğrudan doğruya metafizik tasarılarla işe başlamak mümkün değildir, en doğrusu önce bu kuşkulu durumun nereden geldiği ve onun nerede temellendiğini sormalıdır. Bu, Kant'ın büyük eseri olan "Saf aklın eleştiri"sinde ortaya attığı sorundur. Bu kitabın asıl konusu, insan ruhunun metafizik tanınmasının dramıdır.

Aktörleri felsefenin ana sorularıdır ve oyunun kesinliğe ulaşmaya ilişkin bütün bu çabaların sürekli olarak sonuçsuz kalmasının kesintisiz deneylerinin sözünü eder.

Sonunda Kant şunu keşfeder: Emin cevaplara ulaşılamamasının sebebi insan aklının mahiyetindedir. Onun aklı, görünür realitenin ardına geçmeğe ve onun dibine, aşağıya bakmaya elverişli değildir. Bu, örneğin hürriyet sorusunda kendini açığa vurmaktadır. İnsanın hür olduğuna dâir inandırıcı sebepler ileri sürmek mümkün olduğu gibi, onun hür olmadığına dâir de aynı sebepleri göstermek yine de mümkündür. Ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya dâir sorularda da durum aynıdır. Onlar da nazarî aklın yardımıyla cevaplandırılamamaktadır.

Sonunda şu ortaya çıkıyor: Soru soruş, gidilemeyecek bir yolda son bulmaktadır. Kant bunun için belirgin sözler bulur: O ikiliğin ve içten parçalanışın sahnelerinden, bir "rezaletten", iki anlamlılıktan ve çelişkilerden oluşan kısır-döngüden söz eder. Hattâ insan aklı için "gerçek bir uçurumdan dem vurur". Buna göre insan zorunlu olarak yanılmaktadır, zîrâ ruhunun en yüksek çıkarlarının söz konusu olduğu yerde, Tanrıya, hürriyete ve ölümsüzlüğe ilişkin sorularda düpedüz yanlış yola girmektedir. Böylece Kant, sonunda insan ruhunun metafizik girişimlerini "geniş ve fırtınalı bir okyanustaki" deniz yolculuğuyla karşılaştırmaktadır. Orada bazı sis kümeleri ve kısa bir süre sonra eriyecek olan buz, ona yeni ülkeler gibi gelmektedir ve o keşifleri hayâl eden deniz yolcusunu, durmadan boş umutlarla aldatmak yoluyla, kendinden asla ayrılamayacağı ve yine de onu asla sona erdiremeyeceği bir serüvene marûz kılmaktadır.

Ama Kant, kendini artık bir kuşkulu umutsuzluğa bırakmamaktadır. O kânidir ki, metafiziğin "yeni bir doğumu" yakındır. Ama o sadece insan aklının kendi üzerine düşünmesiyle ortaya çıkabilir. Akıl kendine özgü alanının ve sınırlarının nerede durduğunu görmelidir. Böyle bir amaçla "saf aklın eleştirisi" insan bilgisinin çok karışık dokusunu incelemektedir. Kant'ın bu amaçla yaptığı zahmetli araştırmalarda kılı

kırk yaran titizliği, titizliğinin erdemi olarak değerini kabul ettirmektedir. O tanımanın sanki realite doğrudan doğruya insan ruhunda kopya hâlinde çıktığı düşüncesine kapılınırsa, hiçbir zaman doğru olarak anlatılmış olmaz demektedir. İnsan en doğrusu kendinden yola çıkarak tanıma sürecinin içine kendinden kesin bir şeyler sokmaktadır. Bunlar mekân ve zaman tasarılarıdır ve müdrikenin ana kavramlarıdır. Tanıyan kişi bu tasarıları ve kavramları kendisine duyularının sağladığı duyumlar üzerine uygulamak sûretiyle realitenin hayâlini elde eder. Buna göre tanımak, önemli bir kısmıyla tanıyan öznenin kendinden kattıklarıyla oluşur. Kant'ın bundan çıkardığı önemli sonuç şudur: Realite, insana kendini aslında olduğu gibi göstermez, tersine onun tanıma melekesinin özel tarzına dayanarak buna göre öyle görünür. Biz nesneleri zâtî mahiyetleriyle kavramayız, tersine göründükleri gibi kavrarız. Bu nokta tanımanın alanında sonlu bir varlık olarak insanın kaderidir. Fakat o metafizik denemeler, insana ayrılan ve ona uygun olan tanıma bilgi alanını aşan çabalar olarak öteden beri kendini göstermektedir. Bu çabaların akâmete uğramasının sebebi budur. İnsan hiç durmadan bilgisini sınırlarını aşacak şekilde genişletmeye çaba harcar. Tekrar tekrar bu gibi çabalarının sonuçsuz kalmasıyla, emin bilmenin biricik mahalline, deneye sürüklenir. O bir kule inşâ etmek ister, bu kule göklere kadar yükselecektir, ama olsa olsa içinde oturacağı bir ev yapabilir ki, bu ev bizim işlerimiz ve tecrübenin düzlemi için yeterli ferahlıktadır ve yeterli yüksekliktedir. Çağdaşları kısmen vecdli bir muvafâkatle ve kısmen de tutkulu bir savunmayla 'saf aklın eleştiri'sinin önemini kavrarlar. Örneğin, filozof Mendelsonn, Kant'ı gizli bir saygıyla "her şeyi tuz-buz eden" diye adlandırır. Buna karşı Herder, o kitapta sadece sonsuz sayıdaki aslı astarı olmayan hayâller, genç ruhların ifsâdını bulur. Buna karşı Fichte şu sözlerle karşı çıkar: "Siz Kant'ın doğru bir şeyi el yardımıyla ele geçirmediğini ileri sürerek onu suçluyorsunuz. Allah'ım, o el yardımıyla bulmuyor, tersine görüyor. Ama ışıkta nesneler el yardımının karanlığında olduğundan daha başkadırlar."

Bunun dışında 'Saf Aklın Eleştirisi' ile uğraşmanın tehlikeli olabileceğini Jena'da cereyân eden bir tuhaf olay göstermektedir. Bir üniversite öğrencisi, bir arkadaşına bu kitabın o kadar çok güç anlaşıldığını ve onu anlaması için otuz yıl incelemesi gerektiğini söyler, ama o arkadaşı kendini tahkir edeni düelloya dâvet etmekten başka bir çare görmez; bu görüşüne karşı kendini savunmak için böyle hareket eder. Böylece hazır cevap karşılığın yerine, bir dövüşü onun yerine koymak ilkesine sadık kalır. Eğer 'Saf Aklın Eleştirisi'nin sonucuna bakarsak, elbette onda tâlep edilen deney alanıyla sınırlandırışın, onun son sözü olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Yine de insanın kendine konulan sınırları aşınak için her zaman içinde duyduğu bu itici gücün ne olduğu sorusu geriye kalıyor. Bu, onun dünyanın içinde kendine yön bulmak ödevinde, bütün özünü tatmin edemeyişinin bir emâresi değil midir? Nitekim, Kant'ın kanâati insanın özü icâbı kendi üzerine ve sonlu dünya dışında, sorular sormaya sürüklenmesidir. Eğer o bundan vazgeçerse, artık insan olmaktan çıkar ve barbarlığa ve kaosa gömülür.

Bunun için de Kant, metafizik düşünüşün yeni bir soluk alışını da gerçekleştirmek zorundadır. Kuşkusuz şu nokta geçerlidir: Nazarî olarak buna kafa yormanın yolunda daha ileriye gidilemez, ama insan sırf düşünen bir varlık değildir; o aynı zamanda davranışta bulunan bir varlıktır. Sırf düşünüşe kapalı kalan şey, acaba insan davranışta bulunursa ve eylemi üzerine düşünürse orada açıklığa kavuşur mu? Davranışta bulunan insan, bu bakışı Kant'ın metafizik soruna verdiği kesin dönüşümdür.

Kant, pratik olanın alanında nazarî olanın alanmda boş yere aradığı Mutlak'ı bulabileceğine kânîdir. Onun inancı, insan ciddi olarak nasıl hareket edeceğini bilmek isterse, kendinin karşısına keyfî ve kaprisli hareket etmesini engelleyen bir 'kategorik emrin' çıktığıdır. O zaman o, bütün aklî teemmüllerini aşan bir doğrudan doğruya (dolaysız) kesinliğe ulaşır, sen başka türlü değil, böyle davranışta bulunmalısın, der ona

bu emir. Şu hâlde burada insanın kayıt ve şarta tâbî kişisel varlığının ortasında kayıt ve şarttan azâde olan 'Sen mecbûrsun'un mutlaklığı kendini göstermektedir'.

Kant, böylece kayıtsız şartsız olanın alanına geçişi esas itibariyle sağladıktan sonra, şimdi artık nazarî olarak kafa yormakla bulmak isteyişin alanındaki çözümlenemez olan Tanrı'ya, hürriyete ve ölümsüzlüğe dâir soruları da cevaplandırabilir. Eğer bir emir insana verilirse, o bununla bir karar veriş durumuna geçirilmiş olur, ama karar veriş, eğer hürriyet varsa mümkün olur. İnsan, mutlak (salt) emri işitmek hürriyetinin kesin bilincine varır. Bunun metafizik için önemli sonuçları vardır. Bu onda garantisini bulan mutlak emrin ve hürriyetin işitilmesinde, insan ne kadar çok bir ölçüde ölümlülüğe mahkûm kalsa da özünde de olsa, yine de duyu üstü bir düzene dâhil olduğunu keşfeder ve bunun ona kendine özgü bir postülası olarak ispatlamaya çalışmaktadır. Onun delillerini muhakkak ki kolayca kabul etmemiz mümkün değildir; ama önemli nokta, Kant'ın metafizikten umutsuzluğa düşüldüğü bir dönemde, yeni bir yol açmaya cesâret edebilmesidir. Sonluluğun halkasını parçalamak ve Mutlak'a ulaşmak için yeni bir girişimde bulunmuş olmasıdır.

Çünkü felsefe yapmak (tefelsüf) demek, cevaplar bulmak ve onları bulduktan sonra dinlenmeye çekilmek demek değildir. Felsefe yapmak demek, önemli soruları tekrar tekrar sormak demektir. Kant'ın da metafizik soruları çözümlemesi bütün çağlar için geçerli olamaz. İnsanlığı o zamandan beri saran düşünüşün bunalımlarından, metafizik kesinlikle kuşku uyandırıcı olmuştur ve bugün bu kuşku her şeyden daha çoktur, ama bugün de Kant'ın şu cümlesi geçerlidir: "İnsanın ruhunun metafizik araştırmalarından birgün büsbütün vazgeçmesi en az beklenen bir şeydir; bu bizim kirli havayı içimize çekmemek için en iyisi soluk alışımızı birgün hepten durduracağımızı söylemeye benzer."

Fichte ya da hürriyetin ayaklanması

1801 yılında "Friedrich Nicolais"ın hayatı ve acayip görüşleri başlığıyla dikkate değer bir polemik yayımlanır. Burada karşı çıkılan adam, o dönemin en tanınmış bilginlerinden biri olan ve 'Genel Alman Kitaplığı' dergisinin yayımlayıcısı bulunan, son derece doğurgan bir yazar ve Aydınlanma Akımının başlarından biridir. Ona karşı yöneltilen bu yazı, onun hayatını ve görüşlerini tam bir felsefi tarzda biricik bir ilkeden çıkarmak için tuhaf bir girişimde bulunmaktadır: Onun herhangi bir uzmanlık dalında, doğru ve yararlı olarak düşündüğü her şeyin doğru ve yararlı olduğunu, buna karşı düşünmediği şeylerin ise yanlış ve yararsız olduklarını belirtmektedir. Bu sebepten çürütmelerinin şu "ana cümleden" yola çıktığını vurgulamaktadır: Ben başka görüşteyim, bu açıklama ile bu mesele kesin olarak karara bağlanmıştır. Bu polemik şimdi mûzipçe bir ironi ile Nicolais'm özgeçmişini ve yazılarını dikkate alarak ve onlardan yararlanarak onun hayat öyküsünü tasvir etmektedir, "yeni doğmuş" çocuğun ilk çığlıklarının yazarlar dünyasını nasıl sarstığını ve dünyadaki tüm günahkârları nasıl titrettiğini ve onun ölümsüz kelimelerle ağzından püskürttüğü ve üstüne yapıştığı Atina tuzunun kundak bezlerini nasıl kokuttuğunu anlatmakla işe başlamaktadır, öyle ki; etrafını çevirenlerin tümünün bundan nasıl şaşkına döndüklerini ve acaba bu çocuk büyüyünce ne olacak dediklerini belirtmektedir.

Bu polemik Goethe, Schiller, Kant, Fichte ve Schelling'e değerli zannettikleri kendi sanat eserlerinde ve keşiflerinde kesinkes hiçbir şeyin olmayacağını nasıl ispatladığını anlatmaktadır. O şuna kânidir: 'Ben çağımın, geçmiş ve gelecek bütün çağların en zeki ve en zevk sahibi adamıyım'. Hattâ bütün filozofların ilkiyim, en gerçeği ve en kapsamlı olanıyım... Yazarı sonunda eserinin ölümsüzlüğe inancı içinde, dünyadan nasıl ayrılacağını da hikâye etmektedir.

Bu polemik sorusunu şöyle sürdürüyor: Bay Nicolai'ın bu gülünç ve tuhaf kibrinin ardında gizlenen nedir acaba? O bunun cevabını şöyle veriyor: 'kolay bilgelik'ten ve 'ucuz bilgelik'ten başkası değil. Elinin altındaki her şeyi ters yüz etmek için bitip tükenmeyen bir zevzeklik ve bir yapay beceri, yani hokkabazlık. Nicolai doğuştan bir budaladır, terbiyesiz, salak bir gevezedir; ender görülen şeylerin bir araya zorla sürüklenerek getirilmesiyle bir karmakarışık yığına dayanan bir bilginlik onunkisi. Onda dilinden başka gerçekten insancıl olan herhangi bir şeyin mevcut olduğuna inanmak güçtür. Bir başka yerde daha öfkeli bir ifade ile şunlar belirtilir: "On sekizinci yüzyılın edebiyatının kokarcası ve yılanı olmak misyonunu taşıyan kahramanımız, çevresine pis bir koku yaymıştır ve zehir püskürtmüştür. Bir köpek de eğer ona dili ve yazıyı öğretebileydik ve ona Nicolai'nin yüzsüzlüğünü ve yaşını garanti edebileydik, onun da kahramanımız gibi aynı başarıyla çalışacağından kuşku duymazdık. Kitabın sonu Nicolais'ın yazılarına karşı son bir gürz darbesi oluşturmaktadır: "Onun kendinin bir hiç olduğunu sezmeğe başladığı yavanlıkların tuhaf deyimlerini, eğip bükmelerini ve koflukların yine de görmek istersek, bunu sindirim saatlerinde onlar sâyesinde kendimizi eğlendirmek için yapmalıyız."

Bu acımasız hicvin yazarının adını öğrenirsek bir ân şaşırabiliriz. O, ünlü "Alman ulusuna nutuklarının" yazarı ve felsefi ruhun en şatafatlı yaratıcılarından biri olarak "bilgi öğretisinin" düşünücüsü olan ve "mutlu bir hayat için talimat" kitabının derin düşünen yaratıcısı Johann Gottlieb Fichte'dir. Böyle ciddi bir filozofun bu denli acımasız saldırılara nasıl yöneldiğini sorabiliriz.

Fakat felsefe yapmanın mahiyetinin sessiz bir dalınçtan ve dinginlik içinde bir şeye kafa yormaktan ibaret olduğunu kabul edersek, onu tam kavramış olmayız. Öteden beri filozoflar bize iki farklı yüz gösterirler: Bu yüzün birisi içe dönüktür, diğeri ise onu düşüncenin içinden dışarıya değiştirerek şekillendirmek için realiteye yöneliktir. Bu irade, modern filozofların hiçbirinde Fichte'de olduğu kadar doludizgin ortaya çıkmamıştır. O bizzat kendinin üzerine şunları belirtmektedir. Meslekten bir bilginliğe ilişkin hiçbir becerim mevcut değildir, ben sadece düşünmeyi sevmem, harekete geçmek isterim. Büyük, ateşli projelerim var... Gururum insanlığın içindeki yerini eylemlerimle ödemektir, varoluşuma ebediyen insanlık ve bütün fikirler dünyası için sonuçlar raptetmektir. O bunun için beyannâmeler, tehzil yazıları (hezeliyât) ulusuna çağrıda bulunmalar ve nutuklarını ardı ardına yayımlamakta ve Fransız ihtilâli çevresindeki tartışmalara tutkuyla karışmaktadır. Bu konuya ilişkin polemiklerinden biri şu belirtici başlığı taşımaktadır: "Şimdiye kadar baskı altında tuttukları düşünme hürriyetini Avrupa prenslerinden geri isteyiş." Bu sebeple o insanları iknâ etmekle yetinmemektedir. Onları zor kullanarak kendi gerçeğine çevirmek istemektedir. Onun için neyin söz konusu olduğunu çağdaşları her zaman kavramak istemediklerinden, cüretle şöyle ikinci bir başlık taşıyan bir yazı kaleme alır: 'Güneş kadar aydınlık rapor"... Bu okuyucularını anlayışa zorlamak için bir girişimidir. Fichte'nin kişisel etkisi de güçlü olmuştur. Dinleyicilerinden birisi bunu şöyle belirtiyor: "O, denilebilir ki güzel konuşmaz, ama bütün kelimeleri ağırlık ve çekim gücü taşır. Mütearifeleri hoşgörüsüzdür ve hümanite ile az yumuşatılmıştır. Eğer ona meydan okunursa, o korkunç olur. Onun ruhu tedirgin bir ruhtur. O dünyada çok davranışta bulunmak için fırsat kollar. Üniversitedeki dersleri bu sebeple tek tek darbelerle şimşeğinden deşarj olan bir kasırga gibi uğuldar. O ruhu yükseltir, iyi insanlar değil, büyük insanlar yapmak ister. Bakışı cezalandırıcıdır ve yürüyüşü meydan okuyucudur. Fichte, felsefesiyle çağının ruhunu yöneltmek istemektedir. Hayâlgücü çiçeklenmez, ama enerjiktir ve güçlüdür; hayâlleri çekici değildir, ama cüretkâr ve büyüktür. O, konusunun en iç derinlikle-

rine nüfûz eder ve kavramların alanında öyle bir tabiîlikle hüküm sürer ki, onun bu görünmez ülkede sadece oturmadığını, aynı zamanda ona egemen olduğunu açığa vurur.

Eyleme yönelik böyle güçlü bir iradeden Fichte'nin içinde bulunduğu ortamı ele aldığı zorlu güç ortaya çıkar. O "kılıçları ve şimşekleri" dile getirmek istemektedir. Onun çevresinde daima kavga vardır. Çelişkiye katlanamaz ve kendisiyle bağdaşmayan bir kimseyi iyi Nicolai'ye yaptığı gibi öfkeli saldırılara boğar, ya da Schmied adlı bir dürüst çağdaşma davrandığı gibi davranır, ona yaşama imkânı vermez. "Ben bay Schmied'i kendimce bir filozof saymıyorum". Bütün bunları Fichte gizli bir zevklenme duymaksızın yapmaz, diyemeyiz. "Lessing'in kavgalarını görmek istiyen biri benimle sürtüşsün" demiştir. "Kuşkusuz on para etmeyen bir meyhane köpeğiyle dalaşmaktansa yapacağım daha ciddi işler var, ama sözgelimi birini şöyle bir sarsıvermek ve onun hevesini gırtlağına tıkamak hiç de fenâ bir davranış değildir." Buna göre eğer ünlü hukukçu Anselm Feuerbach şöyle yazdıysa buna şaşmamalıdır: 'Fichte ile alış-verişi olmak tehlikelidir. O, hiçbir direnmeye tahammülü olmayan ve saçmalığının her düşmanını kişiliğinin bir düşmanı sayan zapt edilmez bir hayvandır.' "Eğer şimdiki dönem Muhammed dönemi olsaydı, ben onun Muhammed rolünü oynamaya yetenek göstereceğine kâniyim ve kürsüsü bir kral tahtı olsaydı, kılıçla ve ağır cezaya çarptırarak bilim öğretisini uygulamaya kalkışacaktı", ama bu söylediklerimiz filozofun sadece bir yanıdır.

Bu zorlu güçlü kavgacının öbür yanında sağgörüye yönelik sessiz ve dalgın çabaların adamı bulunmaktadır. Bir gün şöyle demiştir: "Ben sadece bir tutkuya, bir ihtiyaca, sadece kendi benliğimin tam duygusuna mâlikim, kendimin dışında bir de etkinlik göstermek isterim, demekte; bir başka kere bir kurgusal hayata duyduğu kesin sevgiyi dile getirmektedir. Bilim sevgisi ve özellikte usavurmada düşkünlük göstermesi insanı bir kere içinden yakaladı mı, onu öyle sarar ki, onunla sessizce uğraşmaktan başka hiçbir arzuya artık sahip olamaz. Ben yüzyıllarca sürecek bir ömrü özümde görsem, bu zamanı büsbütün eğilimlerime uygun olarak öyle bir programlarım ki ihtilâl yap-

mak için bana bir saat zaman bile kalmasın!" "Sonunda Fichte ebedî olana yönelik özleme tuhaf bir tarzda kapılarak şöyle der: "Ölümsüz olanla birleşmeye ve kaynaşmaya ilişkin bu içgüdü bütün ölümlü varlığın en iç köküdür... Ebedî olan bizi durup dinlenmeksizin (kesintisizce) kuşatıyor ve kendini bize sunuyor, biz onu yakalamaktan başka bir şey yapmamalıyız."

Bu denli çelişkilerle dolu bir adamın ölçülü ve dingin bir hayatı yaşayamaması belliydi. Fichte'nin hayatı da sürekli bir yükseliş ve alçalıştır. Yükselişin ve yere inişin hiç durmayan bir değişimidir. O 1762'de Oberlausitz'in ufak bir köyünde doğdu, yoksul bir ana ve babanın oğlu olarak dünyaya geldi. İlk işi kaz çobanlığıdır. O zamanlar cezalandırıcı değneğinin emrine verilen kazlar, onun egemenlik hevesini hissetmiş olmalıdır. Evin ortamından ve bu işinden nasıl çıktığı bir eğlendirici takvim hikâyesinin konusu olabilir. Çiftlik sahibi bir pazar günü öğle üzeri köye gelir ve vaazı kaçırdığı için çok üzgündür, ama onu şöyle avuturlar: Kaz çobanı Fichte bütün vaazları kelimesi kelimesine sana tekrarlayabilir. Nitekim ufak Fichte rahibin kelimelerini, sesini ve jestlerini o derecede aynen söyler ki; çiftlik sahibi bundan heyecanlanarak felsefe dünyasına sonunda Fichte'sini armağan etmeğe karar verir. O kaz sığırtmacını masraflarını üzerine alarak eğittirir.

Fichte okul dönemini bitirdikten sonra Jena Üniversitesine gidince, ekonomik bakımdan yeniden güçlüklerle karşılaşır. Soylu ve velinimeti ölür ve vârisleri, ölenin bilim adamlarını hâmî sıfatıyla desteklemek düşüncesinden çok bir şey anlamazlar. Fichte'nin tâlip olduğu bir burs ondan esirgenir. Özel dersler vererek geçimini güçlükle sağlar. Bu kötü durumdan Fichte, Zürich'te özel öğretmen olması için yapılan teklif sâyesinde kurtulur. Hiç kuşkusuz çocukları terbiye etmeden önce ana ve babalarını eğitebileceğini sanır ve böylece en göze çarpan eğitim hatâlarının bir günlüğünü tutar ve eğittiği çocuğun ebeveynine her hafta bunları okutturur. Onların bundan uzun bir süre zevk almadıkları anlaşılır bir şeydir ve sonunda bu zorlu ve serkeş mürebbînin evlerini terk edeceğine dâir aksi tehdidini kabul ederler. Fichte suçun kimde olduğunu elbette kavrayamaz. O biraderlerine şöyle yazar:

'Ben tâ işin başından beri inatçı insanlarla karşılaştım. Sonunda dediğimi yaptırdığım ve bana saygı göstermelerine zorbalıkla mecbûr ettiğimden, istifâmı zaten önceden vermiş oluyordum. İstifâmı geri almayacak kadar gururluyum ve onlar bana yönelmeyecek kadar korkusuzdurlar."

Bununla birlikte Zürich, Fichte için bir başka bakımdan semeresiz olmamıştır. O bu dönemde âşık olur ve nişanlanır. Sevgilisinin nasıl olduğuna dâir elbette kâh böyle, kâh şöyle değişik şeyler söyler. Diğer yandan ateşli aşk mektupları yazabilmektedir: "Âh sana duygularımı o derece sıcak olarak dökebilseydim, onları bu ânda yüreğimden geçerek çağladıkları ve onu paramparça ettikleri gibi anlatabilseydim!" Hattâ sevgilisi için şiirler kaleme alır; kuşkusuz sadece bir tanecik, üstelik itirâf ettiği gibi, her bir kafiye için bir saate ihtiyacı vardır, ama diğer yandan endişe de duymaktadır, erkek kardeşine şöyle yazar: "Ben içimde, bir evlilikle birlikte kanatlarımı kesmeyecek ve içinden tekrar çıkamayacağım bir boyunduruğa kendimi sokamayacak kadar çok büyük bir güç ve içgüdü buluyorum." Fakat gelin uysal olduğundan ve Fichte'nin pedagojik ihtiyaçlarına belirgin olarak istekle boyun eğdiğinden, onunla evlenmek Fichte'ye yine de en doğru hareketmiş gibi gelir.

Özel öğretmenlik işinin sona erişi Fichte'yi, Zürich'i terk etmeye zorlar. Leipzig'e gider ve biraz da tuhaf bir tarzda ekmeğini kazanmayı ve ünlenmeyi dener. İlkin biraz önce pedagojik alanda o denli belirgin olarak başarısızlığa uğramış olmasına rağmen, prenslerin mürebbîsi olmak ister. Bundan bir sonuç alamayınca olasılıkla nişanlılığın etkisiyle kadınların eğitimine ilişkin bir dergi yayımlamayı plânlar; ama hiçbir basımcı Fichte gibi bir adama bu konuyu güvenle teslim etmek rizikosunu üzerine almak istemez. Yazdığı trajedilerle ve novellerle de Fichte başarıya ulaşamaz.

Bütün bu başarısızlıkların karşısında içine düştüğü uyuşukluktan, onu bir rastlantı zorla kurtarır ve varlığının diğer sessiz yanına götürür. Bundan sonraki bütün hayatı için bunun sonucu etkileyici olur. Bir üniversite öğrencisi ona, Kant felsefesinde özel ders vermesini ricâ eder ve böylece Fichte

çağdaş filozoflar arasında en büyüğünü tanır. Bu olayın onu ne derecede alt-üst ettiğini bir mektubunda şöyle açıklamaktadır: "Ben çok uzak geleceğe ilişkin plânlarla Zürich'den ayrıldım... Kısa bir zaman bu tahminlerim başarısızlığa uğradı ve umutsuzluğa yakın bir durumdaydım. Bıkkınlıkla kendimi Kant'ın felsefesine verdim. Bu felsefe yüreği yüceltici olduğu kadar kafayı da yorucudur. Ben onda yüreğimi ve kafamı dolduran bir uğraş buldum. Benim hoyrat olan yayılmaya düşkün ruhum, sustu. Bunlar yaşadığım en mutlu günlerdi. Bir günden diğerine ekmek paramı nasıl kazanacağımı düşünürken, yine de o zamanlar belki de yeryüzünün geniş yuvarlağında mutlu insanların birisiydim."

Dış yoksulluğu elbette bâki kalmıştı. Fichte, Leipzig'de tutunamaz ve sonunda bu kez Varşova'da özel bir öğretmenlik bulur, ama yine Zürich'te başına gelen şey cereyân eder. Okuttuğu çocukların annesiyle geçinemez, ama Varşova'nın en azından bir iyi yanı da vardır. İşten çıkarken bir önemli tazminât alır. Bu para onu uzaktan saygı duyduğu Kant'ı Königsberg'te ziyaret etmesine imkân sağlar, ama Kant ona besbelli gürültülü bir tarzda yaklaşan Fichte'ye karşı ilkin çok çekingen davranır ve kendini ona tereddütle açar. Aldığı son paralar bir süre sonra geçince tükenmiştir. Kant'tan bir ödünç para almak girişimi de başarısız kalır. O zaman bu fırtınalı adamın hayatının âni mutluluk hâllerinden biri yeniden ortaya çıkar. Fichte dört haftada şöyle bir eser yazar: 'Bütün İncil'in bir Eleştiri Denemesi'. Kant, müsveddeyi över ve onu bir yayımcıya tavsiye eder, ama yayımcı onu dalgınlıkla yazarın adını belirtmeden yayımlar, bütün dünya bu kitabın Kant'a ait olduğunu sanır ki, o zamanlar ondan bunun üzerine bir açıklamada bulunması beklenir. "En ciddi bilimsel organ" olan *Jena Genel Edebiyat Gazetesi* de şöyle yazar: "Königsbergli filozofun kendileriyle insanlık uğruna ölümsüz liyâkatler kazandığı yazılarından en ufağını okumuş olan bir kimse, o eserin yüce yazarını hemen tanıyacaktır". Ama bundan sonra yazarının Kant olmayıp Fichte olduğu meydana çıkınca, bu yazının ününün silinmesi için artık vakit geçtir.

Fichte, Kant'a lâyık görünen bir kitabın artık yazarı olarak geçerlilik kazanmıştır. Fichte çabucak bir üniversiteye, Jena Üniversitesine atanır. Orada vecdle karşılanır. Üniversite öğrencileri derslerine hücûm ederler, ama biraz sonra saldırgan mizâcı onu güçlüklere uğratır. Büyük bir disiplinsizliğe kapılan ve kendilerinde diğer meziyetlerin yerine iyi bir eskrimci olmanın meziyetinin ağır bastığı öğrenci teşekküllerine karşı çıkar. Öğrenciler bunun üzerine derslerinde gürültü etmeğe başlarlar. Fichte'nin karısını caddede tahkir ederler. Sonunda profesörün pencere camlarını kırmak için onlara uygun görünen silâhlara, parke taşlarına başvururlar. Fichte anlaşılacağı üzere öfkelenir. "Ben kendimi en kötü bir elebaşısmdan daha kötü bir davranışa marûz kalmış buldum; şahsımı ve yakınlarımı kötü yumurcakların keyfine bırakılmış gördüm." Fakat meslektaşları onu karşı tedbirler almadan caydırırlar ve bunu şu garip delil ile sebeplendirirler: "Eğer pencereleri sık sık kırılacak olursa, bu bir profesörün dürüstlüğünün en şerefli kanıtı sayılmalıdır". Weimer'da bakan olan Goethe, Fichte'nin mutlak egemenlik yüzünden dünyayı ben olmayan olarak vazeden öğretisine, tam bir istihzâ ile kinâyede bulunarak şöyle yazar: "Buna göre siz mutlak Ben'i büyük bir taşkınlık içinde gördünüz, elbette yine de vazedilen Ben olmayanların pencerelerden içeriye uçması çok nezaketsizce bir davranış oldu; ama onun başından geçen tüm nesnelerin yaratıcısı ve idâme edicisinin de başından geçmiştir, o da bize tanrıbilimcilerin söylediklerine göre yakasını yarattıklarından bir türlü kurtaramamaktadır."

Bir ikinci ve daha güç durumda Goethe, kuşkusuz yatıştırıcı bir tavırla duruma müdâhale eder. Fichte'nin öğrencilerinden biri bir yazı kaleme alır ve kendine özgü bir din olmadığı, tersine bütün inancın sırf ahlâk olduğu tezini ortaya atar. Fichte bu risâleyi yayımlar, ama buna kendi makalesini ekler ve o öğrencinin ulaştığı köklü mantıkî sonuçları yumuşatmaya çalışır. Yine de elden dağıtılan isimsiz teksir edilmiş bir yazı, Fichte'yi ve öğrencisi tanrıtanımazlıkla itham eder. Bu mesele daha başka çevrelerde de taraftarlar bulur. Saksonya hükümeti ülkesinin çocuklarının artık Jena'da öğretimde bulunmalarına izin vermeyecekmiş gibi bir tehdit savurur. Bu tartışmayı

barış yoluyla hâlletmek mümkündür. Jena'daki meslektaşı Schiller ve Goethe bu anlamda yardımcı olurlar, ama Fichte'nin inatçılığı işi yokuşa sürer. O boyun eğmektense, en iyi cesâretle mahvolmak ister. Ona bir tekdir verileceği sezdirilince bakanlığa bir tehdit mektubu gönderir, bunun üzerine dostane olmayan bir tarzda memuriyetinden azledilir.

Neyse ki bu noktada Saksonya Kurfürst'ünden daha hoş görülü düşünen prensler vardır. Fichte, kendine yeni bir faaliyet alanı aramak için Berlin'e gidince ve zabıta, bu kuşkulu şahsın oturmasını sakıncalı görünce, Prusya kralı şöyle bir resmî açıklama yapar: Onun sevgili Tanrısı ile arasının açıldığı doğru ise bunun hesabını Fichte ona vermelidir. Bu bana dokunmaz.

Fichte hoşgörüyle karşılanacağından cesâretlenerek Berlin'e yerleşir ve ilkin verdiği konferanslarla hayatını kazanır. Sonunda kısa bir süre önce kurulan üniversiteye atanır. Orada zengin bir etkinlik gösterir. Felsefe derslerinin bir zekânın eseri olmaları ve derinliği, öğrencileri ona çekmekle kalmaz, devletin ve fikir hayatının ileri gelen adamlarını da derslerine katılmaya sevkeder. Sadece Prusya Akademisi onu üyeleri arasına almakta tereddüt eder; bu durum ünlü hekim Hufeland'ı şu mûzipçe açıklamayı yapmaya yöneltir: "Akademinin felsefe sınıfı onu aralarına almadı, çünkü o filozoftu." Fichte, Berlin'de de o yılların politik karışıklıklarının karşısında felsefi öğretimiyle kendini sınırlandıramaz ve bunu istemez. Düpedüz artık amacı felsefeyi etkinliğe kavuşturmaktır. Böylece *Alman Ulusuna Nutuklar*'ı ile Prusya devletinin yeniden doğması uğruna sarf edilen çabalarına müdâhale eder. Elbette bu işbirliğinden garip tasavvurlar edinmediği büsbütün söylenemez. Savaş çıkınca bir tür dünyevî vaiz olarak kıtalarla birlikte yürüyüşlerine katılmak ve komutanları "Tanrının içine daldırmak" amacıyla gönüllü olarak yazılır; ama kral dilekçesini reddeder ve Fichte'yi belki de zaferden sonra onu talâkatinden yararlanabileceğini belirterek avutur. Fichte barış anlaşmasından sonra uzun bir süre yaşamaz. Karısı askerî hastane hastabakıcısı olarak çalışırken şiddetli bir hummaya yakalanır. Yeniden iyileşir, ama hastalığı Fichte'ye bulaşır. Fichte, 1814 yılında 52 yaşında olduğu hâlde ölür.

Tutkuyla eyleme yönelen ve yine de aynı zamanda kendini düşüncelerin içine katmaya büyük bir eğilim duyan bu adamın karakterini ve hayatını göz önüne getirirsek, felsefesinin de bu iki moment (itici güç) arasındaki gerilimin içinde kalmasına şaşmayız. Bir kimse için eylem son derece önemli ise, onun için davranış etkin Ben felsefesi tasarısı da önem kazanacaktır. Diğer yandan o denli samîmî dalınca sussuzluk duyan bir kimseye realitenin sessiz gizlerinin belirgin olması gereklidir. Nitekim Fichte'nin felsefesinde de durum böyledir. O mutlak eylem fikriyle felsefesine başlamıştır ve etkin Ben'in tanrılık uçurumuna gömülmesiyle son bulmuştur. Birincisine gelince, diyebiliriz ki Fichte ilkin Kant'a katılmıştır. O insanın mahiyetinin kayıtsız şartsız bir yükümün, ahlâk yasasının tarafımızdan duyulmasıyla kendinden emin olabildiğimiz hürriyetin içinde olduğunu göstermiştir. Fichte için de hürriyet fikrini ortaya çıkaran ve vicdanda kendini açığa vuran ahlâk şartıdır. İnsanın esas mahiyeti olarak kendinden o derece emin olan hürriyeti, Fichte için, bütün düşünüşünün çevresinde dolandığı ide hâline gelir; ama o onun gizli mahiyetine kafa yormakla onu Kant'ın yapabildiğinden daha radikal düşünmeğe mecbûr kalır. Fichte, Kant'm hürriyet kavramında bir mantığa aykırılık keşfeder. Ben mahiyetinin temelinde kuşkusuz hür olarak anlaşılır, ama Kant onu yine de aynı zamanda son derece sınırlandırılmış olarak görür. Bu, özellikle onun nesneleri tanıyarak etkinlik gösterdiği durumda belli olur. Burada Ben kendi kendisi olmayan bir şeye tâbîdir. Kuşkusuz naif görüşün zannettiği gibi tanımanın rolünün bize görünen nesneleri sadece kopya etmek olduğunu söylemek mümkün değildir. Kant, en doğrusu şunu görmektedir: Nesneleri tanımada, öznenin kendi etkinliği çok çeşitli bir etkinliktedir; ama Ben nesnelerin tasavvurunu büsbütün kendi hürriyetinden hareket ederek kazanmaz. O bunda en doğrusu kendi dışındaki bir şeye bağlıdır. O, duyumlarda kendini açığa vuran 'Ding an sich' (zâtî şey, kendinde şey, numen)'e tâbîdir.

Böyle bir sınırlandırmanın kendi için mevcut olan 'kendinde şey' ile oluşu Fichte'ye hürriyetle bağdaşımsız görünmektedir. Hürriyeti insanın ana mahiyeti diye düşünürsek,

bu takdirde Ben ile olup biten her şeyin onun nesneleri tanımasının da kendi eyleminin bir işi olması gerekir. Hürriyetin doğru anlaşılan kavrammdan yola çıkılarak buna göre, Ben'in yanında bağımsız olarak mevcut olan bir dünya (numen) mevcuttur, diyemeyiz. Bize dünya olarak görünen şey bizi kuşatan nesnelerin toplamı gerçekte mevcut değildir. O, insanın kendi içinden dışarıya yansıttığı bir tasavvurdur. O, yaratıcı Ben'in kendi hürriyetiyle dünyayı tasavvurudur. Bu dünyanın oluşturulması elbette bilinçli olarak olup bitmez, tersine her türlü bilinçli ruh durumundan önce cereyân eder, ama düpedüz bunun için Ben dünyayı oluşturmasında yabancı etkiden bağımsızdır, yani hürdür.

İşte bu yüzden Fichte'nin düşünüşü Alman idealizminin başlangıcıdır; çünkü idealizmin ana fikri şudur: Sadece ideal olan, mânevî olan Ben hürriyeti içinde mevcuttur. Buna karşı dünyanın realitesi sadece tasavvurumuzdadır, ama işte bu tasavvurlar dünya tarafından yaratılmaz, tersine kendimiz onları meydana çıkarırız. Bu fikrin içinde etkin hayatın filozofu kendi kendini bulmuştur. Bütün realite onun için Ben'in eylemi hâline gelir. Sonunda böyle serbest bir eylemle sebeplendirilmeyecek olan hiçbir şey yoktur, çünkü gerçekten varoluş hâlindeki şey sadece hürriyeti içindeki Ben'dir. Bu hürriyet uğruna o mutlak Ben'dir. Bu alışılmamış bir fikirdir ve sadece Fichte gibi ruhundaki zorlu güce sahip bir düşünür onu düşünebilirdi. Burada insanın modern çağın kazanmak için büyük çaba harcadığı realiteye egemenliği aşırı uç noktasma ulaşmıştır.

Fichte, elbette insanın Ben'inin Mutlak Ben'e bu yükseltilişi dolayısıyla büyük bir bedel ödemeğe mecbûr kalmıştır, çünkü Ben'in sınırsız hâle gelen hürriyeti karşısında, realitenin bütün kendine özgülüğü yok olmaktadır. Ben'in mutlaklığı dünyayı mahvolmağa sürükler, ama çözülüş daha derinlere işler. Hür Ben, şayet o Fichte'nin yaptığı gibi mutlak olarak düşünülürse boş bir 'Ben' hâline gelir. Ondan başka hiçbir şey mevcut olmaz; ne bir Tanrı, ne bir insan, ne de bir dünya, ama o kendi en soğuk bir yalnızlığın içinde varlığını sürdürür; kuşkusuz hürdür, ama realite dışı olan bir realitede hürriyetiyle ne yapabilir?

Bütün reel olanın yok edilişinde "Ben" için sonunda kendi dünyası da eriyip silinir. Eğer mevcûdiyetini sürdürür görünen her şey sırf bir tasavvur hâlinde çözülürse, bu takdirde "Ben" biricik bir şey olarak bu kaderinden kaçabilir mi? Bütün varlığın ortadan kaldırılmasını Ben'e de uygulamada düşünceye ne engel olacaktır? Sonunda o sadece düşünülen hâle gelecektir: "Sırf bir fiksiyon" (zihni tasavvur) olacaktır, hiçten hiçe yükselerek oynayan ve boş bir şekillendirici olan müdrike tarafından yaratılan bir vehim olacaktır, Fichte'nin kendi de bu mantıkî sonucu çıkarmıştır. "Ben hiçbir yerde bir kalıcı varlığı ve kendi varlığımı bile tanımıyorum". hiçbir varlık yoktur. Ben, kendim, denebilir ki kendim yokum ve hiçbir şey bilmiyorum, var olanlar tasavvurlardır. Orada var olan biricik şey onlardır ve onlar kendilerini tasavvurların kendi üzerine olan tasavvurların tarzına göre bir şeyler bilmektedirler. Bir şey mevcut olmaksızın, onların yanlarından süzülüp geçtikleri bir şey olmaksızın anlamsız ve amaçsız olarak diğer tasavvurlarla, tasavvurlar sâyesinde bağlamlı olurlar. Ben kendim de bu tasavvurlardan biriyim, hattâ ben kendim bu değilim, tersine tasavvurlardan oluşan sadece karmakarışık bir tasavvurum. Tüm realite kendisinin düşünü gördüğümüz bir hayat olmaksızın mûcizeli bir düşe dönüşmektedir; orada da bu düşü gören bir ruh bile yoktur, bir düşte kendi kendiyle ilinti kuran bir düştür bu. Bu, içinde dünyanın ve onunla kendimizin mutlak hiçliğe gömüldüğü bir köktenci (radikal) idealizmin ürpertici yanını Kant sezmişti. O Fichte'nin bilim öğretisi üzerine şöyle yazıyor: 'O bana bir tür hayâlet gibi görünmektedir, bir kimse o hayâleti yakaladığına inandığında, bir cismi değil, tersine daima sadece kendini, yani bundan onu yakalamaya çalışan eli karşısında bulur". Dünya ile Ben'in büsbütün çözülmesinin bu anaforunun uyandırdığı dehşet Fichte'yi Hürriyet ve Ben üzerine daha derin düşünmeye yöneltir. O, şunu keşfeder: Kendi kendini yok etmeyecekse sınırsız bir mutlaklığın içinde de kalamaz. Hürriyet mahvoluşundan, eğer o kökensel sınırlar bulursa, bütün bu mutlaklığı içinde aynı zamanda kendini yine de sonlu bir hürriyet olarak kavrarsa, kendini kurtarabilir.

Buna uygun olarak Fichte, Ben'in mahiyetinin tâ dibine kadar hem mutlak, hem de sonlu olduğunu göstermektedir. İnsan, ilkin görüldüğü gibi saf bir mutlaklık değildir. O, mutlaklıktan ve bitimlilikten oluşan bir çelişkidir. Fichte'nin cesur fikri, kuşkusuz saf mutlaklığa dokunur, ama o onun içinde kendini yitirmez. Fichte sonunda Titanca, kendini aşırı abartan (yükselten), içinde "insanın insanlığının yok olduğu" mutlak Ben'in bir peygamberi değildir. O, içinde insanın buradaki varlığının o derece derin bir çelişki gösteren mahiyetinin temelini bulduğu bir çelişkinin düşünürüdür. Fichte, işin sonluluk ben'in kendi gibi başka varlıkları kendi dışında mevcut olarak şart koşmaya mecbûr kalışının olgusunda en belirgin hâle gelir. Biz nesneleri Ben'in sırf tasavvurları olarak kavrayabiliriz, ama dünyada sadece nesneler yoktur; diğer insanlar da vardır. Fichte onları sırf tasavvurlar olarak görmez. Düpedüz hürriyet fikri, onlarda da hür kişilikler görmeğe onu zorlar. Böylece Fichte, şunu kabul etmeğe mecbûr kalır: Hür Ben ile onun yaratıcı gücüyle yaratılan nesneler dünyasının yanında diğer hür Ben'ler bulunmaktadır, ama bununla düşünüşün ipucu değişmek zorunda kalır. Şimdi artık çıkış noktası tekil hâle gelen Ben değildir, tersine hür varlıkların (canlı varlıkların) topluluğu, "ruhların dünyasıdır".

Fakat hürriyetin bir başka insan tarafından sınırlandırılışı da Ben'in kendini mutlak olarak yazetmek tehlikesini ortadan kaldırmaya yetmez. Bu ancak hürriyetin daha geniş ve şimdi sadece sonucu etkileyen bir görüşte sınırlandırılmasını yaşamasıyla mümkün olur. Eğer bakış hürriyetin kökenine nüfûz ederse bu nokta belirginleşir.

Fichte hürriyetimizin esas itibariyle hürriyet olmadığı, tersine daha önce belirlenen ve temelinden belirlenmiş olan bir hürriyet olduğu olgusundan hareket etmektedir. Onun kökü vicdandadır. Bu sebepten biz hürriyetimizi keyfî olarak kullanamayız. Hürriyetin kökeninde daha derin bir zorunluluk egemendir. Fichte şimdi bu kökensel zorunluğun karanlığına, dibi yakalayarak nüfûz etmeğe, hürriyetin takaddüm edilemez olan kökünde olanı sezerek bulup çıkarmaya çalışmaktadır.

Hürriyetin temeline geriye giden birisi hürriyeti geride bırakmalıdır. Hürriyet kendi kökenine yönelik saf bir işaret edişe dönüşmektedir. O onun kendi güçlülüğünün mahvoluşunu üzerine almalıdır ki, bu ölümünde gerçek canlı realiteyi, onun temelini ortaya çıkarabilsin. Bu sonluluktan asla uzak tutulamayan kaderdir: O, sadece ölümden geçerek hayata nüfûz eder. Ölümlü olan ölmelidir ve onu mahiyetinin zorba gücünden hiçbir şey kurtaramaz. Ben, büsbütün yok edilmelidir. Bunda ileri yaşının Fichte'si insan için en âcil olan görevi görmektedir; o onun tepe noktasına ulaşan bencilliğin çağı dendiği zamanına bakarak da bu yargıya varmaktadır.

Eğer insan keyfi güçlülüğünün bu kökten öldürülüşünü üzerine alırsa gerçekte kendini aşar. Bir kimse bu gerçek anlamda hürriyetin mutlaklığından vazgeçerse, o kimse kendi kendini meydana getirmediğini keşfeder. O kendinin temelinde gerçekten mutlak olanı görür: Bu tanrılıktır. Eğer insan en yüksek hürriyet sâyesinde kendi hürriyetini ve bağımsızlığını fedâ ederse ve yitirirse, o bir tek gerçek olan tanrısal varlığın hürriyetine katılır".

Buna göre mutlak Ben'in yerini mutlak Tanrı almaktadır. Bu Fichte'nin düşünüşündeki büyük ve kesin dönüşümüdür. "Sadece Tanrı vardır, onun dışında hiçbir şey yoktur" diyebilmiştir; ama insan kendi gücüyle hiçbir şey değildir, o özünde neyse, Tanrının dünyadaki bir varlığı ve vahyi olarak, odur".

İleri yaşının Fichte'sinin bu düşüncesinde mutlak Ben'in debdebesi kesin olarak yıkılmıştır; ama bu, tahrip edici bir yıkışın zorba gücüyle olup bitmemiştir. En doğrusu içinde Ben'in tanrılığın içine, en kendinin olan kökenine gömülmesinin ve hürriyetini Tanrının hürriyetinde koruyarak saklamasının sessiz tarzında cereyân etmiştir. "Tanrıda yaşamak demek, onun içinde hür olmak demektir". Bu, Fichte'nin felsefesinin hürriyetin bu başkaldırıcısının son sözüdür.

Schelling ya da mutlak sevgisi

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 20 Ağustos 1854'de aşağı yukarı sekseninde öldüğünde kral olan dostu Maximilian von Bayern, onun mezar taşına şu kelimeleri oydurtmuştur: "Almanya'nın ilk düşünürüne", ama dört yıl önce en acımasız hasmı olan Arthur Schopenhauer, "Schelling insan neslinin düşünürlerinin saygıdeğer topluluğuna sokulmamalıdır" diye yazmıştı. İçinde yaşadığı dünya, bu filozof üzerine bu kadar çelişik şeyler söylemektedir. Hayatının bütün dönemi üstüne verilen hükümler çelişkilerle doludur. Diğer az sayıdaki düşünürler gibi Schelling de, çevresinde tartışılan ve mücâdele edilen biridir, bazan büyük saygı ve hayranlık uyandıran ve bazan da reddedilen, aynı zamanda sevilen ve nefret edilen bir filozoftur.

Schopenhauer, onun düşüncelerini sahte felsefe, akılsızca günlük gevezelikler, seçkinlik taslayan pervâsız zevzeklikler diye nitelendiriyor. Birçok çağdaşı onu hor görüşün bu korosuna hep bir ağızdan katılıyor. Filozof Feuerbach, vicdan azabı çekenin felsefesinden 19. yüzyılın felsefi serüveninin mistik acayipliklerinin sözünü ediyor. Bir başka hasmı Schelling'in felsefesini mutlak bir boşlukta sahnelenen bir maskaralık oyunu diye nitelendiriyor.

Başkaları değişik yargılara varıyorlar. Ünlü tabiat bilgini Alexander von Humbolt için Schelling, Alman vatanının en ze-

ki adamıdır. Prusya kralı ondan, Berlin Üniversitesine 'Tanrı tarafından seçilen ve çağının öğretmeni olarak görevlendirilen bir filozof olarak" ülkesine gelmesi için ricada bulunuyor. Goethe, Schelling'de öteden beri tanıdığımız ve kendine saygı duyduğumuz seçkin bir yetenek görüyor, onun şu güzel sözü de belleklere nakşedilmiştir: 'Schelling'in düşünüşünde büyük bir duruluğun yanında, büyük bir derinlik de daima gönendiricidir. Hasımları kinlerinin taşkınlığıyla Schelling'i Judas ve Luzifer ile karşılaştırırlarken, ona duyulan hayranlık zaman zaman her ölçüyü aşıyordu ve onu bir ikinci İsa hâline getiriyordu.

Schelling gibi düşünür o derece tartışıldığına göre, onun kişiliğinin de filozoflara genellikle izâfe edilen dengeli mizaçtan çok uzak olan birtakım gerilimlere tâbi olduğu tahmin edilebilir. Nitekim Schelling'in kişisel varlığı çelişkilerle doludur.

Bir yanda Schelling'de çağının mânevî güçlerine karşı çıkmanın cesâreti mevcuttu. Ekseriya şahsının ve dâvasının düşmanlarına karşı patlak veren kin dolu cüreti, onu aynı zamanda düşüncesinin o zamana kadar bilinmeyen alanlarına nüfûz etmesine yetenekli kılmaktadır. O kendini katılaşan ve donan bir tanrıbilimin bağlarından kurtarır kurtarmaz ve aynı zamanda 'yarım filozoflar olarak' alay ettiği Tübinger kürsüsündeki filozoflardan yüz çevirir çevirmez, Kant'ın ve Fichte'nin idelerindeki devrimci nitelikleri yeni yeni kavramağa başladığında, tüm tutkusuyla felsefi tartışmalara girişir ve daha yirmi yaşında olduğu hâlde, dâvâsının başarıya ulaşacağından emîn olarak birbiri ardından fikrî taslaklar ortaya atar. Bu güveni içinde dostu Hegel'e şöyle yazar: 'Genç insanların kararlılıkla dolu olarak, her şeye cüret etmek ve girişimde bulunmak için çeşitli yönlerden hareket ederek aynı eseri meydana getirmeleri için birleşmeleri söz konusudur. Zafer bununla kazanılacaktır. Onun en önemli öğrencisi olan Steffene yaşlı Schelling üzerine de şunu söylemektedir: 'O güçsüz hâle gelen bir çağın bütün ordularının karşısında tek başına cesâretle ve gözdağı vererek duruyordu. Onun özündeki güçlü olanı ve kabul etterici gücü en derin olarak, daha sonra onun karısı olan Caroline kavramıştı: O tam bir ezelî tabiattır, maden olarak bakılınca hâlis bir granittir', demiştir.

Bununla birlikte dışa doğru etkinlik gösteren bu şiddetli mizacın karşısında, yıllar geçtikçe artan bir gizliliğe yönelik güçlü içgüdü bulunmaktadır. Her şeyden önce sevdiği karısının ölümü, Schelling'i kendi içine geri dönmeğe sevk etmiştir. O şöyle yazıyor: 'O şimdi hürdür ve ben onunla hürüm, beni bu dünyaya bağlayan son bağ ikiye bölündü.' Az bir zaman sonra otuz altı yaşındaki Schelling şöyle belirtir: 'Ben daima daha çok gizliliğe özlem duyuyorum; eğer elimde olsaydı kendine kesinkes kâni olduğum şey için etkinlik göstermeyi her ne kadar sürdürsem de, yine de adımın artık anılmamasını isterdim!' Birbirinin ardından yayımlanan felsefi eserlerinin yıllarını suskunluğunun dönemleri izledi. Schelling öğretim kürsüsüne ayak basmadı; yaratışının ender kanıtlarını bastırmadı. Ölümünden birkaç yıl önce sonunda şunu yazdı: 'Gerçekten yıllardan ve günlerden beri belirli bir ölçüde bu dünyadan ayrılmış olarak, çalışmalarımda kendimi mutlu hissediyorum, çünkü onda tüm hayatım özetlenmiştir ve o olgunluğuna yaklaştığı oranda üzerime gelmekte olan ebedî barışın şimdiden duyulmasıyla mutlu oluyorum.'

Dışa yönelik itici içgüdüyle iç'ine dönüşü arasındaki aynı gerilim, Schelling'in hemcinslerine olan ilişkisinde de egemen olmaktadır. Genç üniversiteli, ilkin Hegel ve Hölderlin'in de dâhil oldukları Tübinger Stift'e (Ruhanî Eğitim Yurdu) girer. Daha sonra Jena'da ve Dresden'de. Schelling romantik şairlerle ve yazarlarla, Schlegel kardeşlerle, Tieck ve Novalis ile ruh alanında ve aynı çağlayan duygu alanında başlamakta olan geriye ilişkinin aynı vecdle bir çevre meydana getirir. Konuşmalarının dinleyicilerin üzerine yaptığı zorlu güç üzerine bir yığın tanık vardır. Steffens, Schelling'in derse başlamasını şöyle belirtiyor: 'Büyük gözlerinde buyurucu mânevî bir kudret vardı. Şair Platen, Schelling'in derste sözlerinden sonra bir ölü dinginliğinin doğduğunun ve âdeta bütün dinleyici kalabalığının soluğunu tutmuş gibi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte içinde bulunduğu dünyaya bu açık dönüşüyle kapalılığa duyduğu melânkolik eğilimi ekseriye acemî davranışlıdır ve hantalmış izlenimi uyandırır. Schiller onunla sadece iskambil oyunu oynamaktan ve özlü konuşmalar yapamamasından do-

layı üzgündür. Evet, Schelling bazı kereler yüreğinin kederi içine öylesine çaresizce gömülmektedir ki, intihar düşüncesine bile yer vermektedir ve Caroline Goethe'den onunla ilgilenmesini ricâ etmekten başka bir çare göremez. Üstelik dostlarına duyduğu eğilimi, birden hoyratça bir antipatiye dönüşebilmektedir. Bunun en sarsıcı örneğini acımasızca bir düşmanlığa dönüşen Hegel ile olan ilk dostluğudur. Sonunda Schelling çevresine öyle yabancılaşır ki, bir çağdaşı şunları yazabilir: 'O, bize bilgece derinlikleri olan, ama realiteden, herhangi bir şeyi anımsatmaktan ve bizi sarsmaktan ve nağmelendirmekten uzak bir keşişin ruhanî sözlerini gönderiyor.'

Hayatının ve yaşantısının bütün bu gerilimleri, yükseklikleri ve derinlikleri, insan Schelling'in düşünür Schelling'e ödemek olduğu bedeldir, çünkü ruhunu bu gerginliğinden, sağgörülü görüşlerinin gücü ve derinliği doğmaktadır. O kendini buradaki varlığının kuşku götürücülüğüne marûz kılmakta, felsefi misyonun yerine getirebilmektedir. Bu misyon onun mutlaka duyduğu sevgisinin üzerinden geçerek hayatın içten parçalanışını (çelişkilerini) üstlenen kayıtsız ve şartsız olanın düşünürü olmasıdır.

Zîrâ Schelling için söz konusu olan nokta, tâ başlangıcından beri kayıtsız ve şartsız olan Mutlaktır. O ilkin Fichte'ye katılır. Onun için olduğu gibi, genç yaşların Schelling'i için de amaç insan Ben'ini felsefenin en üst ilkesi olarak göstermektir. O biricik reel olandır; bu 'Ben' en çok kendine ait olan hürriyetinin içinde durur. O Schelling'in Fichte ile bağdaşımlı olarak formüle ettiği üzere, 'Mutlak Ben'dir'. Buna karşı diğer bütün realite sadece bu 'Ben'in tasavvurunda mevcuttur.

Fakat bu görüş açısı, Schelling'in Mutlak'a o derece tutkuyla kendini veren düşünüşünü tatmin etmez. Bütün felsefe yapışın mutlak çıkış noktası olan bu insana ait ve sonlu Ben'de Schelling, sadece insani ve sonlu olmayan bir güç keşfeder. O, onu içimizdeki ebedî olan diye adlandırır.

Ben'in içindeki böyle mutlak bir dibe insan eğer içine bizzat bakarsa rastlar. O bunu başarır, zîrâ diğer mânevî ve ruhî imkânları dışında özel bir yetenekle donatılmıştır: Bu,

onun entelektüel görüşüdür. O hepimizin içinde kendimizi zamanın değişiminden kurtararak en iç, her şeyden önce dıştan eklenen şeyden soyan benliğimize geriye bakmamıza ve orada değişmezliğin biçimi içinde içimizdeki ebedî olanı ve görmemize yarayan bir gizli, mûcizeli melekemiz vardır.

Schelling'in iddiasma göre, bu entelektüel görüşün içinde insan, kendi dibine aşağıya baktığında rastladığı şeyin, kendinden daha çoğu olduğunu keşfeder. Bu, mutlak olan, tanrısal olanın kendidir, çünkü orada kendini gösteren şey, sadece Ben'in dibi değildir, tersine aynı zamanda bütün diğer realitenin de temelidir. Felsefenin ödevi olan bu noktayı, bir kimse, bu sebepten bütündeki realiteyi kavramak isterse, o kendini onun mutlak dibine daldırmalıdır. Schelling, felsefenin sonlu nokta-i nazarları geride bırakmasını ve mutlak olanın görüşüne, görüş açısına yükselmesini talep etmektedir. Şu hâlde felsefe yapan biri, ölümlü bir insan olsa da, her şeyi aynı zamanda Tanrının bakış açısından görmelidir. Bu, genç Schelling'in kendine yüklediği gerçekten Titanca bir ödevdir.

Mutlak'a dönüşüyle Schelling, çağının en uyanık ruhlarını içinden yakalamış olan hareketin ortasında bulunmaktadır. Her yerde sonsuza yönelik özlem duyulmaktadır. Her yerde, sonunda Spinoza'nın düşünmüş olduğu eski düşünce yenilenmektedir. Tüm ayrılmış olanın esasında bir tek şey olduğu, tüm realitenin biricik tükenmeyen kökeninden ortayı çıktığı düşüncesi, Schelling'in dediği gibi, Tanrıdan başka hiçbir reel olan şeyin ne içimizde, ne de dışımızda olduğuna dâir fikir, ama bu tanrısal olan şey Hıristiyan öğretisinin duyurduğu Tanrı değildir. Dünyanın kendinin karşısında bir yabancı gibi durduğu yaratıcı değildir. O, var olan her şeyin içinde en iç ilke olarak etkin olan sonsuz hayattır. Bu bakış açısının altında özellikle tabiat yeni bir ışık altında görünmektedir. Fichte de onu bütün realite gibi sırf insan için önem taşıdığı nokta-i nazardan görmüştü; tabiat onun için insanın ahlâki ödevini gerçekleştirebileceği yerdi, ama bu tabiatm 'tam anlamıyla öldürülmesi'dir. Buna karşı şimdi gelmekte olan şairlerin ve filozofların neslinde, Herder ve Goethe'den mülhem olarak yeni bir tabiat duygusu kendine yol açmaktadır. Artık tabiatı sadece insan için

arz ettiği değeri içinde değil, kendi canlılığı içinde kavramak ve aynı zamanda tanrılığın yaratıcı gücünün onda nasıl etkinlik (fâaliyet) gösterdiğini kavramak istenmektedir.

Schelling, tabiatı da bu bakış açısmdan görmüştür. Bir tabiat felsefesi tasarlamıştır ve onu Fichte'nin tabiatı hor görüşüne karşı çıkarmıştır. Genç Schelling'in çağının tarihine ilişkin en önemli başarısı bundan ibârettir. Onun tabiat felsefesi bugün o ad altında anlaşılandan elbette ilke itibariyle farklıdır. Onun için tabiatı kavramanın metotları ve kavramlarını yorumlamak, ya da tabiat bilimlerinin sonuçlarını özetlemek söz konusu değildir. Schelling en doğrusu tabiatı, içinde her şeyin canlı olduğu biricik bir organizma olarak yorumlamak ister. Ölü olan da bu görünümün altında sadece sönmüş bir hayattır, onun için. Tabiatın iç canlılığı özellikle onun her yerde marûz bulunduğu kutuplaşmalarda görülür. İnorganik alanda manyetizm ile elektriğin karşılıklı çatışmaları, organik alanda erkek ve dişi olanın karşıtlıkları ve tabiatın bütününde çekim gücü ile ışık arasında çatışma. Bu gibi kutuplaşmalarda tabiat bir üründen diğerine geçerek bir büyük canlı oluş hâlinde kendini gerçekleştirir. Tabiat felsefesinin bu kesintisiz oluşun sonunda nereye yöneldiği sorusu ortaya çıkar. Schelling şöyle cevap verir: 'O ruha yöneliktir, çünkü en yüksek tabiat ürünü insanın ruhudur. Bu perspektif altında tabiatı geriye bakarak oluş hâlindeki ruhun 'kökensel ve bilinçsiz şiiri' diye anlamak mümkündür, ama ruhu kendi tabiatı aşar ve böylece onun içinde gücül (potansiyel) olarak var olanı olgunluğuna kavuşturur. Buna göre realite, Schelling'e göründüğüne göre birbirinin içine geçen iki safhayı kapsar: Tabiatın bilinçsiz safhası ve insan ruhunun bilinçli safhası. Bu ikinci alanda, Schelling tabiatta etkin olan aynı yasaları keşfeder. İnsanın mânevî kişisel varlığı da gerilimlerde ve kutuplaşmalarda, çelişkilerde ve bu çelişkilerin barışmasında kendini gerçekleştirir. Bu nokta tabiat felsefesinin eş değerde olan ruh felsefesinin ödevi diye yorumlanmalıdır, ama her ikisi de, tabiat ve ruh birlik gösteren bir süreç olarak mütalâa edilir. Tabiatın tüm olayları ve nesneleri ruhunkiler gibi kök içinde olan tabiatın uçurumundan, ruhlar ülkesine kadar yükselen bir büyük organizmanın halkalarıdır.

Schelling için önemli olan nokta, artık yine tabiat ve ruhun mutlak bakış açısından mütalâa edilmesidir. Onların da yaratıcı tanrılığın egemen olduğu nokta-i nazardan görülmesidir. Bu ilkin tabiat için ifade edilebilir. Bütün tabiat olayında yaratıcı tanrılık etkindir. Bu sebepten Schelling için her tabiat varlığı bir ağaç, bir hayvan, evet hattâ bir parça maden, dış dünyanın gözlemlenen bir parçası değildir; tersine aynı zamanda onun içinde egemen olan tanrısal hayatın bir ifadesidir. Tabiat 'gizli Tanrıdır'.

Bununla birlikte tabiat Tanrının daha asıl tecellisî değildir. Ancak akıl, Tanrının tam bir karşıtıdır. Bunun için ruhun ve onun tarihinin alanı realitedeki Tanrının mevcûdiyetine bakarsak, bir seçkinliğe sahiptir. Tarih bütün olarak mutlak olanın sürüp giden, kendini giderek açığa vuran bir tecellîsidir. O, Tanrının ruhunda şiirleşen bir destandır.

Tabiatın ve ruhun içinde böylece Tanrının gerçekleşmesinin süreci cereyân etmektedir. Bu olayın sonunda Schelling için sanat bulunmaktadır. Sanat felsefesi bu düşünürün en çok kendine özgü olan ve en özgün yaratışıdır. Schelling sanatı da oluş hâlindeki tanrılığın bakış açısı altında görmektedir. O, zorunlu olan ve mutlakın içinden doğrudan doğruya dışarıya akan bir oluşumdur. Hattâ diyebiliriz ki, Tanrının biricik ve ebedî tecellîsidir. O, içindeki ayrılmış çizgilerin bir araya gelmesiyle dünyadaki tanrısal olanın diğer her iki belirtisini aşar. Sanat eseri, insan hürriyetinin en süblim (ince ve yüce) eylemidir. Buna göre o ruh alanında en yüksek olandır, ama aynı zamanda onun maddî bir şekli de vardır. Buna göre o tabiat zorunluluğuna da katılır. Şu hâlde sanat eserinde tabiat ve ruh, zorunluluk ve hürriyet barışa kavuşmaktadır. Sanatta tanrılık bölünen yolundan geçtikten sonra yeniden birliğine ulaşmaktadır. Bu sebepten sanat filozof için en yüksek olandır, çünkü o onun için aynı zamanda en kutsal olanı açar ki; onda ebedî ve kökensel bir birleşmenin içinde aynı zamanda tabiatta ve tarihte ayrılmış olan şey bir tek alevin içinde yanar. Böylece tüm reel olan, Tanrının kendi kendini tecellî ettirişi olarak anlaşılınca, tanrının kendinin nasıl tasavvur edilmesi gerektiği sorusu kaçınılmaz olur. Nitekim Schelling'in düşünüşü hiç

durmadan bu soru yönünde ilerlemektedir. O bizzat mutlak olanın gizlerini artık sezmeğe çalışmaktadır. Başlangıçta onu bir mânevî varlık, yani mutlak bir Ben olarak kavramak ister; ama şimdi ona şu nokta belirgin olmuştur: Tanrılık, sadece ruhun alanında kendini açığa vurmaz; tersine tabiat alanında da kendini gösterir. Buna göre yine de Tanrının bir Ben, bir özne olarak belirlenişi artık yeterli değildir. Şu hâlde Tanrı en doğrusu tabiatla ruh karşıtlığının, Ben ile ben olmayan, özne ile obje karşıtlığının üstünde düşünülmelidir. Schelling onu şimdi topyekûn bir umursamazlıkla, ya da mutlak bir özdeşlik olarak adlandırmakla bunu demek istemiştir. Tanrı, içinde realitenin tüm çelişkilerinin ortaklaşa kökenine ve ortak hedefine mâlik oldukları birliğin noktasıdır.

Elbette Hegel, onun eski dostu, bu düşünceyle alay edecektir. O, Schelling'in umursamaz mutlakını, içinde söylemek âdetinde olduğumuz gibi tüm ineklerin siyah olduğu gece diye adlandırmaktadır. Nitekim içinde Tanrının ve evrenin birleştiği böyle bir Tanrı kavramında, ölümlü olan realitenin kendine özgülüğü çözülmek tehlikesine marûz kalmaktadır. Şayet bir ve umursamaz mutlakın içinde mahiyetleri içkin olan her şey buna göre var olursa, bu takdirde nesnelerin bütün farkları soluklaşır, onlar sonunda sırf bir görüş hâline gelirler.

Fakat biz nesneleri yine de reel olarak duyarız. Hattâ onların realitesi eninde sonunda Tanrıdan çıkarılmalarının kuşkulu bulunduğu bir türdendir. Schelling'in kendinin vurguladığı gibi tabiatta gerçek dışı ve rastlantısal olan da mevcuttur. Kaos'un düzensiz doğumları da vardır. Tabiatın kendinin içinden parçalanışı da mevcuttur. Canlı olanın alanında birçok kötü alışkanlık ve şiddetli istek ve hırs da vardır. Öyle görünüyor ki âdeta Tanrı dehşetlerden oluşan bir dünyanın üzerinde taht kurmuştur. İnsanın içinde de ruhun netliğinin altında akla aykırı bir itici içgüdü de saklıdır. İnsanın buradaki varlığı aksiliklerin ve korkuların bir hayatadır. İnsanın daha yüksek tabiatının en göze çarpan belirteci hürriyet bile irrasyonel olandan ortaya çıkmaktadır. Bütün kişilik karanlık bir zemine dayanmaktadır. Evet, insan hattâ düpedüz kendi hürriyeti içinde kendine bizzat tâbî olmanın cüretli girişimin-

de, kökenine karşı bir sahne oyunu sunmaktadır ki, bir amacın mevcut olduğu ve buna göre dünyanın gerçek bir temeli olduğu noktasında umutsuzluğa kapılıyorum. Sonunda Schelling özetle şunu belirtiyor: "Dünyanın ve insanlığın kaderi tabiaten trajiktir. Realiteye yönelik son perspektif bütün varlığın mutsuzluğunu göstermektedir."

Schelling bundan, bu kuşku uyandırıcı realitenin temelinin Tanrıdan olamayacağı mantıkî sonucunu çıkarmaktadır. Bunun aksine o, realitenin o aykırı öğesinin Tanrıdan yola çıkarılarak kavranılması gerektiğini iddia etmektedir; ama bu, Tanrı fikri değişik düşünülürse, mümkün olur. Mutlak'a katılmaya aykırı gelen o nesneler ve olaylar da Tanrıdan meydana çıkıyorlarsa, onların Tanrıda kendine özgü bir kökleri olmalıdır. Bunun için Tanrının içine olumsuz bir şeyin konması zorunludur. Tanrı, birliğine bakmaksızın kendi kendinin içinde çelişik olarak düşünülmelidir. Tanrılığın kökeninde iki itici güce bölündüğü kabul edilmelidir. Birincisi karanlık bir dip, aynı zamanda Tanrıdaki tabiat ve ikincisi bilinçli tanrısal ruh. Bu her iki ezelî itici güçten doğarak Tanrının oluşu başlamaktadır. Schelling, karanlık kurgularla tanrılığın kendi kendinin içinden kendini dışa vuruşu sıfatıyla nasıl dünya hâline geldiğini temellendirmeye çalışmaktadır. Büyük Silezyalı mutasavvıf Jakob Böhme'nin fikirlerine katılarak, Tanrıda kendi hürriyetinin iskandil edilmemesinden hareket ederek, karanlık itkinin ruhla birleşmesinden kendini nasıl yalıtladığını (tecrit) ve Tanrının bölünemez olan varlığından meydana çıktığını göstermek istemektedir. Schelling, buna Tanrının kendi varlığının bütün dehşetlerini duyduğu 'acının yolu' demektedir; ama Tanrının bu yolu onun düpedüz dünya oluşunun yoludur. Tanrının birliğinden kendini koparıp ortaya çıkan ve kendi nefsine tâbî olan itki bizim gözlerimizde tabiat olarak görünendir.

Fakat kendi kendine yabancılaşma yüzünden Tanrılık (Tanrı) yeniden kendiyle birlikte geriye yönelir. Onun bu geriye dönüşünün kesin noktası insandır. Onda en derin uçurum ve en yüksek gök vardır. "O, hürriyetiyle Tanrıdan yüz çevirişin en had imkânına ulaşır, ama aynı zamanda ruhtur ve böylece kuşkusuz hürriyeti sâyesinde tanrısal ruha yeni-

den geri dönebilir. Şu hâlde insanla Tanrısallığın sapan kısmının kökenine geri dönüşü başlar ve böylece itici güdü ile ruhun Tanrıda barışması hâli ortaya çıkar. İşte bununla sonlu dünya da yeniden sonsuzun içine geri alınır. Bu sürecin bütününe geri bakarak Schelling şöyle demektedir: 'Evrenin ve tarihinin büyük amacı tam bir barışmadır ve mutlaklığın içine yeniden çözülmekten başkası değildir, ama bir olay Tanrıdan bakılınca, içinde onun kendi kendinin tam bilincine ulaştığı muazzam bir olaydır. O, Tanrının tam bilinçleşmesinin ve eksiksiz kişileşmesinin sürecidir."

Schelling, hayatının son yirmi-otuz yılında Tanrının ve dünyanın gizlerine ara vermeksizin dalmıştır. O nesnelerin realitesine biraz daha yaklaşmak istenmiştir, ama aynı zamanda bu reel olanı Tanrının tecellîsini onun hür ve kavranılmaz eyleminin sonucu olarak anlamak istemiştir, ama bu geniş alanı kapsayan taslaklarını artık yayımlamamıştır.

Onun söyledikleri çağında hemen hemen işitilmeden yankılanmıştır ve silinmiştir.

Düşüncenin dünyanın derinliği olarak Tanrıya büsbütün daldırılışı Schelling'in düşünüşünü ölümüne kadar belirlemiştir. Mutlaka olan bu tutkulu sevginin felsefe yapan için nasıl bir özveriyi birlikte getirdiğini Schelling'in kendi bir gün şöyle belirtmiştir: "Sadece bir gün her şeyi terk eden ve herkes tarafından terk edilmiş olan ve kendi için her şeyin gömüldüğü ve kendini sonsuzla tek başına gören bir kimse kendinin bizzat dibine inmiştir ve hayatın bütün derinliğini tanımıştır." Bu, Eflâtun'un onu ölümle karşılaştırdığı bir büyük adımdır. Dante'nin cehennemin kapısına yazdırttığı söz bir başka anlamda felsefenin kapısına da yazılmalıdır: "İçeriye girerken tüm umutlarınızı bırakınız!" Kim gerçekten felsefe yapmak isterse, bütün umutlarından, bütün özlemlerinden kurtulmuş olmalıdır; hiçbir şey istememeli, hiçbir şey bilmemeli, kendini çıplak ve yoksul hissetmelidir; her şeyi kazanmak için, bütün bunları feda etmelidir. Bu adımı atmak güçtür, aynı zamanda son kıyıdan ayrılmak gibi güçtür.

Hegel ya da dünya Geist'i olarak kendi

Hegel, bu âmiyane, ruhsuz, nefret verici ve tiksindirici, câhil şarlatan, bir başka örneği olmayan bir küstâhlık, zevzeklik ve saçmalıkla birtakım fikirleri biraraya getirip yazılar karalayan ve bunların ucuz taraftarları tarafından ölümsüz bir bilgelik diye gürültüyle duyurulduğu ve budalalarca doğru telâkki edildiği o adam, bütün bir bilgin neslin zihnen bozulmasına sebebiyet verdi. O kadar belirgin olan bu cümleyi bir ânlık bir düşüncesizlik içinde herhangi biri ağzından kaçırmamaktadır; bu cümle eni konu teemmül edilmiş ve basılmasına izin verilmiştir; onu yazan Arthur Schopenhauer'den başkası değildir. O bir kezlik bir öfke patlamasıyla yatinmemektedir. Onun eserleri Hegel'e karşı durmadan tekrarlanan bu gibi saldırılarla doludur. O, onu "acınacak patron", "bir çirkin fikir canavarı", "bir dimağ karıştırıcısı" diye adlandırmaktadır. "Onun felsefesi içi boş lâflardan ibârettir; anlamsız abuk-sabuk sözlerdir, bir felsefi maskaralıktır, saçma ve kudurgan kelime çarpışmalarından oluşan bir karalamadır. Bunlar o zamana kadar sadece akıl hastahanelerinde duyulmuştur" demektedir.

Kendinden önce kimsenin söyleyemediği saçmalıkları yazan bu adam, abeslerin bu barmen suratlı öğretmeni, otuz yıldır Almanya'da en büyük filozof olarak geçerli olabilmiştir; ama gelecek zaman, (Schopenhauer öyle kehânette bulunu-

yor) Hegel üzerine gerçeği ışığa kavuşturacaktır; çünkü şimdiden bu adam gözden düşmeğe doğru hızlı adımlarla yürümektedir. Gelecek nesiller için onun dönemi, alayın bitip tükenmeyen konusu olacaktır, ama onlar gerçekte Hegel'e karşı ne biçim bir tavır takındı? O, bir süre hemen hemen unutuldu, diye kabul edebiliriz. Ama bundan sonra düşüncesi Schopenhauer'in kehânetinin aksine öyle bir önem kazandı ki, böyle bir tanınma modern çağda ancak Kant'ın mazhar olduğu önemle karşılaştırılabilir.

Hegel üzerine önceden kestirilmeyecek kadar çok sayıda yazı çıkmıştır; bütün dünyada Hegel kongreleri mevcuttur, her türlü nüansta olan Hegel tilmizleri vardır. Hattâ ben Hegelci değilim diye onu reddeden bir kimse ciddi olarak felsefeyle uğraşacaksa, onunla hesaplaşmadan edemez. Evet, Hegel öğrencisi Marx vasıtasıyla, hattâ şimdiki dünyamızın somut olaylarına da karışmaktadır. Onun fikrinin gezegenimizi değiştirmede etkisi ve payı olmaktadır.

Buna karşı Schopenhauer'in Hegel'e yönelik o uzun yermeleri unutulmuştur. Bunların unutulması haksız değildir, çünkü açıklamalarının geri tepen, öfkesi aşırı derecede bir kişisel kin ve öç duygusuyla sebeplendirilebilir. O, Hegel ile Üniversite öğretmeni olarak rekâbet etmek ister ve bu arada müthiş bir yenilgiye uğrar. Düşünüşünün eşsiz önemine kâni olarak felsefenin söz konusu olan privat doçenti Schopenhauer, derslerini ünlü Hegel'in de derslerini verdiği aynı saate koydurtur, üniversite öğrencilerinin Hegel'in ders salonuna birbirlerini iterek girdiklerini görür ve kendini tek başına bırakmalarına şaşar. Bir sömestr sonra derslerini kesmek zorunda kalır, çünkü ders dinleme salonu öğrenciler yerine sadece boş sıralardan oluşmaktadır. Hegel'in öğrencilerin bu derece tahacümüne uğraması elbette şaşılacak bir durumdur; çünkü o ne kolay kavranılırlık, ne de kişiyi sürükleyip götüren bir fesâhât ve talâkat gösterir. Yine de dersi kişiyi büyüleyen bir karakterdedir, ama bu niteliği ele aldığı konuda ve onun kendini içinden yakalayan zorlu gücünden gelmektedir. Bunun üzerine ona sadakâtle bağlı olan bir öğrencisinin kaleminden zarîf bir açıkla-

ma mevcuttur: O, yorgun ve asık yüzüyle, aşağıya düşük başıyla yerinde oturur ve sözlerini kesintisiz sürdürerek, uzun yapraklı defterinde sayfaları ileri ve geri çevirir, üstüne ve altına bakar ve bir şeyler arardı. Devamlı olarak gırtlağını temizlemesi (sesini ayarlaması) ve öksürmesi konuşmasının bütün akışını aksatırdı. Her cümlesi tek tekti ve güçlükle bölünmüş, ondan ve birbirinden kopmuş olarak ağzından çıkardı. Her sözü, her hecesi ondan isteksizce çözülürdü; bundan sonra madenî sesiyle geniş Schwaben dialektiğin, sanki o sözlerin her birisi en önemlisiymiş gibi mûcizeli bir vurguya kavuşurdu. Buna rağmen Hegel'in bütün dış görünüşü kişide öyle bir derin saygı, öyle derin bir vakâr duygusu uyandırırdı ve o kişiyi özen ciddiyetinin doğallığı ile öyle çekici olurdu ki, müthiş bir keyifsizlik içinde olmama rağmen, kendimi onunla büyülenmiş gibi gözlerimi ondan ayıramazdım. Olasılıkla çözümlenemez olanın derinliklerinde, onun güçlü ruhu kendini çok emin bir rahatlıkla ve dinginlikle araştırıp duruyordu. Bundan sonra sesi yükseliyor, gözleri öğrenci kalabalığının üzerinde net bir ışıkla şimşekleniyordu ve iknâ edici derinlikteki parlaklığının, sessizce alevlenen ateşinde yanıyordu. Oysa o asla uzun uzadıya aramadığı sözleriyle, ruhun bütün yüksekliklerini ve derinliklerini iskandil ediyordu.

Davasına duyduğu bu fikri sabiti, Hegel'i daha ilk gençliğinde seçkinleştirir. Stuttgart lisesinin bir öğrencisi içinde sırf ciddi teemmüllerini kaydettiği ve onları kısmen Almanca, kısmen de Lâtince not ettiği; Tanrı, dünya, mutluluk, kör inanç, matematik ve fizik (tabiat bilimleri) dünya tarihinin seyri, hattâ cinsi latifin karakteri üzerine, aklı başında açıklamalarını not ettiği bir günlük tutmuştur. Genç Hegel, elbette onunla sıkı fıkı ilişki kurmaya büyük önem vermez. O şu sözlerle öğrenci arkadaşlarına öfkelenmektedir: "Beyler kızları gezmeğe götürüyorlar ve kendilerini ve zamanlarını tamir olmaz bir ölçüde boşa harcıyorlar." Bir süre geçince, her hâlde bir konsere gitmesi vesilesiyle bu eğlenmemizde az rol oynamadı.

Bu gibi ufak kaçamaklara rağmen Hegel'in özündeki ana niteliği eni konu bir ciddiyetti. Üniversiteye gittiğinde ve eski ün-

lü Schwaben Tanrıbilim okulu olan Tübingen Stift'e kaydedildiğinde bu niteliği değişmemiştir. Orada aynı yaştaki Hölderlin'le ve erken olgunlaşan harika çocuk Schelling'le dostluk kurar. Onlar Kant'a ve Fransız ihtilâlline vecd içinde ortalaşa kendilerini verirler. Hegel, bu ilk gençlik dostlarına ömrü boyunca sâdık kalır; kendi bizzat filozof olmakla filozof Kant'a ve her yıl anma gününde kendi kendine sessizce bir şişe kırmızı şarap içerek kutladığı Fransız ihtilâlline sadakâtini sürdürür, ama üniversite öğrencisi Hegel'de Fransız ihtilâli bu üç dostunda olduğundan daha çok hayranlık uyandırır. Her halükârda diğerleri ona şu lâkabı takarlar: "yaşlı adam".

Üniversite öğreniminden sonra Hegel, ilk kez özel öğretmen olur. Hölderlin bu işi bulmasında ona aracı olur, ama bundan sonra yirmi üç yaşında profesör olan Schelling tarafından, privat doçent olarak o zamanlar filozofların semti kabul edilen Jena kentine atanır. Orada anlaşılması güç olan derin anlamlı dersler verir. Aldığı ücret yüksek değildir, öyle ki Weimer'daki yetkili bakan Goethe'ye, ona ek derslerinin temin etmesi için durmadan dilekçeler gönderir.

Jena'da iken Fransızların kente girmelerine tanık olur. Napoleon kente girince, Hegel 'dünya Geist'ını atın üzerinde gördüğünü yazar. Bu dünya Geist'ı elbette ona pek lütûfkâr davranmaz. Evi askerler tarafından yağma edilir. Sonunda savaş karışıklıkları yüzünden maaşının ödenmesi durur ve işsiz filozof, Bamberg'de yazı işlerinde ücretli memur olarak fâaliyet gösterir, ama kısa bir süre sonra bu gazete forsalığından bıkar ve lise rektörü olarak Nürnberg'e gider. Bu güç anlaşılır filozofun çocukları okutmak yolundaki mesleğini nasıl icrâ ettiğine ve buna nasıl katlandığına dâir şair Clemens Brentano'nun bir mektubunda hoş bir açıklamaya rastlarız: "Ben Nürnberg'de dürüst, odun gibi Hegel'i lisenin rektörü olarak buldum. O kahramanların kitabını ve Nibelungen efsânesini ders olarak okutuyor ve onların tadına varabilsinler diye okurken Grekçeye tercüme ediyor." Sonunda Hegel kırkaltı yaşında profesör olur. İlkin Heidelberg'de, sonra Berlin'de ders verir. Burada el-

bette onun çevreye alışabilmesi için belirli bir zamana ihtiyacı vardır. Büyük uzaklıkları can sıkıcı bulur; üstelik çok sayıda kişinin rakı içtiği lokallerden nefret eder ve besin maddelerinin fiyatlarının ve ev kiraların yüksek oluşundan yakınır; ama kısa bir süre sonra kendini Berlin'de iyi hisseder. Bir yolculuğunda Bonn'u ziyaret edince orasının hiç hoşuna gitmediğini, özellikle iyice farkeder, bunun üzerine karısına şöyle yazmaktadır: "Bonn'un sokakları yamru-yumru; büsbütün dar caddeleri var. Çevre, manzara, botanik bahçesi güzel, çok güzel ama ben Berlin'i daha çok seviyorum." Hegel'in ilk biyografının, onun sosyete hayatına eğilimi üzerine yazdığı şu sözleri okuyunca, ne demek istediği anlaşılır olur: "Hegel, Berlin'li kadınların sosyetesinde, kendini son derece keyif içinde hissetmektedir; o kadınlar da iyi ve şakacı profesörü sevgileriyle şımartmaktadırlar."

Hegel, elbette insanlara daima böyle bir teveccüh göstermiyordu. Biyografı sözlerini şöyle sürdürüyor: "Onun büyük bir kin duyma ve öfkelenme gücü vardı ve bir kere kin duymağa ve nefret etmeğe mecbûr olduğuna inanırsa, bunu çok esaslı yapardı. Azarlamaları müthişti. Bir kimseyi şöyle bir tuttuğunda, onun bacakları hemen titremeğe başlardı. Meslektaşlarıyla zaman zaman sürtüşmelere marûz kalışı bu sebepten kişiyi şaşırtmamalıdır. Böyle bozuştuklarından biri de privat doçent Schopenhauer'di; bir de daha sonra her şeyden önce Hegel ile şarapçıların adreslerini meslekdaşça teâti eden, ama aralarının diğer husûslarda hiç de iyi olmadığı Schleiermacher idi. Hattâ sarayda ikisinin bir doktora tezinin tartışılması vesilesiyle, birbirlerinin üzerine çakıyla yürüdükleri dedikodusu çıkmıştı. Bu söylentiyi resmen yalanlamak için, Tovoli'de birbirleriyle dostluk havası içinde kayma yolundan aşağıya kaymalarından başka çareleri kalmamıştı."

Hegel'i kısa bir süre önce Almanya'nın filozofu yapan faktör, üniversitede güçlü bir etkinlik göstermesidir. Oradaki dersleri tıklım tıklım doluydu ve sadece üniversite öğrencileri değil, tersine binbaşılar, albaylar ve Gehaymrat'lar da bu derslerine girmekteydiler. Felsefesi giderek, tıpkı selefi Fichteninki

gibi, Prusya devletinin mânevî siması için belirleyici oldu. Elbette bu fâaliyet çok uzun sürmez. Altmışbir yaşında olduğu hâlde Hegel 1831'de o zamanlar Berlin'de salgın olan koleradan ölür. Giderek daha çok kendini felsefi düşünceye veren bir hayattan ayrılır. Onun not ettirdiği son sözleri, sadece düşünen bilginin tutkusuz sessizliğiye ilgilidir. Esasında buna bütün hayatını adamıştır. O, bizi realite olarak çevrenin derinliğinde olan biten bütün şeylerin ne olduğunu iskandil etmeğe çalışmaktadır. Düşünürek ve eylemde bulunarak, bu realitenin içindeki insanın durumunun ne merkezde olduğunu anlamaya çaba harcamaktadır. Bu, bütün büyük felsefenin yüklendiği ödevidir. Bu sebeple eğer Hegel'i kavramak istersek, bunu da dikkate almalıyız. Bu takdirde Hegel'in fikri eserini sık sık yapıldığı üzere, dıştan öğrenilebilen bir dialektik içinde görmekten vazgeçeriz; onu tez, antitez ve sentez'in gürültülü bir ritminde artık görmemeğe çalışırız. Bundan sonra onun düşünüşünü, buradaki varlığımızın somut sorularından ortaya çıkan ve oradan hareket ederek, Batı ruhunun son büyük metafiziği hâline gelmek için nasıl sistem hâlinde geliştiğini gösteren canlı bir felsefe olarak anlarız.

Böyle somut bir soruyla Hegel, çok erkenden karşılaşır ve buna Kant ile uğraşısında rastlar. Kant, ahlâkının geniş çaplı düşünülen tasarısında, yüküm ile eğilimi birbirine taban tabana zıt göstermiştir. Bununla insanı iki yarıma bölmüştür. Onu ahlâk yasasının bilincinde olduğu, en kendinin ona ait olan benliğine ve reddedilmeğe müstahak olan eğilimleriyle "amprik Ben"e ayırtmıştır. Buna karşı Hegel için söz konusu olan nokta "bütün insanın birliğini" yeniden kazanmasıdır. O bunu sevgide bulur. Bu, insanın ahlâki ifadesi olabilir ve yine de onun doğal eğilimlerine tekabül edebilir. Böylece sevginin mahiyeti sorusu, Hegel'in düşünüşünün çıkış noktası hâline gelir. O burada daha sonraki felsefesinin ana plânını oluşturan ve sonucu etkileyen ek keşiflerde bulunur.

Zira Hegel'in karşısına sevgide, sonradan onu tüm realitede yeniden bulduğu bir moment (itici güç) çıkar: Bu, dialektiktir. Buna göre onun kökleri soyut fikrin içinde değildir; onun keşfi

somut bir fanomenin mütalâsından sağlanmaktıdır. Hegel buradan şu sağgörüye ulaşır: Dialektik felsefi teemmülün bir işi değildir, tersine realitenin en öz yapı momentidir. Pekiyi sevenler arasındaki canlı bir olay olan sevgiye ne dahildir? İlkin bir sevenin var olması gereklidir; o aynı zamanda kendine şöyle demelidir: Ben varım. Kişi kendini evetlemeli ve vazetmelidir. Bu, biçimsel olarak ifade edilirse, sevgi olayının toplu yapısındaki tezdir. Ama sevgiye bundan başka sevenin kendi içinden dışarıya çıkması, kendini sevilene vermesi ve onun içinde kendini unutması; böylece kendi kendiyle yabancılaşması da dahildir. O kendinden böylece sarfı nazar ederek, kendini başlangıçta vazedişini nehyeder ve kendine karşı bir başkasını koyar. Sevginin biçimsel yapısma bu sebepten tez değil, tersine onu nehyeden antitez dahildir, ama bununla bu fenomen büsbütün kavranmış olamaz. Önemli nokta, sevenin kendini sevgilisinde unutması yoluyla kendini aslında yeniden kazanmasıdır. Sevgilisine kendini verişinde, daha derin bir anlamda kendi varoluşunun bilincine varır. Çünkü sevginin gerçek mahiyeti, onun kendi üzerine bilincinden vazgeçmesinde, kendini bir başkasının benliğinde unutmasıdır, ama bu yokoluşta ve unutuşta ancak kendi kendine mâlik olmasından ibarettir.

Antitezdeki o nehyediş, buna göre kendi bakımından da nehyedilir. Yabancılaşma ortadan kaldırılır ve düpedüz bu sâyede sevenle sevilen arasında gerçek bir sentez ortaya çıkar.

Sevgi olayı, böylece bir dielektik sürecin yapılarını gösterir; yani canlı bir olayın oluşunu belirler. Sevilen erkek bize karşı konulmuş değildir, o özümüzle birdir. Biz kendimizi sadece onun içinde görürüz ve bundan sonra o yine de biz değildir; kavrıyamadığımız bir mûcizedir bu. Eğer şimdi sevgi realitedeki bir olaysa, bu takdirde bu, şu anlama gelir: Realitede dialektik, muhalefet ve çelişkinin barışması mevcuttur.

Hegel, aşkı etraflıca inceleyince şunu keşfeder: O realitenin bütününde sadece tek tek görünen bir olay değildir, tersine realiteyi çeşitli tarzda egemenliği altında tutar. Realitenin bir ana olayıdır. Bütün hayat seven ilişkilerin içinde cereyân eder

ve sadece onun sâyesinde kendini devam ettirir. Bu, şu demektir: Aşkta belirginleşen şey, hayatın kendisidir. Bunu birbirini sevenler de bilirler. Onlar aşkın zorlayan egemenliğine marûz kalmakla şunu sezerler: İçlerinde görünmeksizin hayat çağıldamaktadır. Aşkla, hayatı bulur. Böylece aşkın görünürlüğünün ardından Hegel için "hayatın sonsuz bir evreni" açılır. O, içinden tüm canlı olanın doğduğu diptir.

Böylece Hegel'in düşünüşü neden sonra daha derin bir anlamda filozofça olur. O şimde artık sadece gözlerinin önünde duranı görmemekte, tersine görünür olanın varlık sebebini (dibini) de sormaktadır ve onu görmektedir: Aşkın içinde belirginleşen şey evrenin hayatı, denebilir ki realitenin temelidir, mevcut olan her şeyin içinde bir büyük hayat çağıldamaktadır. Böylece bütün reel olanın içindeki reeli varlık sebebi olarak "mutlak hayat", ya da sadece "Mutlak" olarak da belirtmektedir. Onun onda bütün realiteyi temellendirmiş görmesi ve her şeyin bir mutlakın tecellisi olarak görünmesi Hegel'in felsefesinin ana amacıdır. Bu da onun düşünüşüne metafizik karakteri kazandırmaktadır, çünkü realiteyi düpedüz bu gerçek reel olanın mutlakın bakış açısmdan mütalâa etmek gerekmektedir. Felsefe "mutlak bilim hâline gelir". Felsefenin bu noktaya ulaşması Hegel için özellikle onun zamanında âcil bir durum olur, zira bu dönem hayatın olaylarından kaçan mutlakla ve Tanrı ölmüştür duygusuyla belirginleşen bir çağdır. Onun dediği gibi bunun için döneminde mutlakı yeniden lâyık olduğu mevkîye kavuşturmağa çalışması söz konusudur.

Mutlak hayat şimdi Hegel'in diğer yandan tespit ettiği gibi, onun tam bir açıklanışı olan aşk gibi dialektik yapıya mâliktir. Bu husûs, sevmelerini içlerinde egemen olan hayatın ifadesi olarak mütalâa edersek birbirlerini sevenlerde de belirgin olur. Onlar, damarlarından akan hayatın bir ve aynı hayat olduğunu hissederler. Şu hâlde kökeninde hayatın bir birliği vardır, ama aynı zamanda bu birbirini seven âşıklar aynı varlıklar olduklarını da bilmektedirler. Onlar bu içten parçalanışın acısını duyarlar. Bu birlik gösteren hayat, kendi ken-

diyle bir olan hayata bir ikiye bölünme hâli ortaya çıkar. Bu zorunlu bölünüş, ebediyen muhalefet ederek teşekkül eden hayatın bir faktörüdür, ama bütün bu bölünüşte âşıklar birleşmeye yönelik itkiyi duyarlar. Onların içinde hükmünü süren hayat, parçalanıştan çıkarak birliğe ulaşmak ister. Aşkı hayat kendi kendinin iki katına yükselişi ve birleşmesi olarak bulur. Buna göre realiteyi temelinden egemenliği altında tutan hayat bir dialektik olaydır. Ayrılmanın ve birleşmenin, kendine yabancılaşmanın ve barışmanın bir olayıdır. Bu kendi iç ritminde, sürekli olarak yeni şekiller yaratır ve onda kendi yaratıcı mahiyetini açığa vurur.

Bu sebepten Hegel'de bu evren hayatını tanrısallık olarak nitelendiren her şey, tanrısallığın içinde yaşamaktadır. Tanrı, "sonsuz hayattır". Böylece Hegel'in düşünüşü, felsefi bir tanrıbilim hâline gelir. Felsefenin konusu, tanrıdan ve onun açılımından başka bir şey değildir. Bu sebepten yalnızca Tanrıyı mutlak olarak almak söz konusudur. Her şeyin içinde yaşayan ve içinde her şeyin yaşadığı Tanrı, elbette Hıristiyanlığın anladığı anlamda bir kişisel, fiziküstü yaratıcı Tanrı değildir. Tersine "dünyanın Tanrısıdır"; ama Hegel geleceğe açıkça katılarak Hıristiyanca Tanrı kavramına bir adım daha yaklaşır. O Tanrıyı 'Geist' olarak anlar. Bu yorum akla yatkındır. Çünkü insanın Geist'ı, Hegel için Tanrının dünyadaki en yetkin görünüşdür. Ama Tanrı, insanın Geist'ında en yüksek aşamasında tecellî ederse, onun bu sebeple mânevî türden olması gerekir. Mutlak, Geist'dır. Bu Mutlakın en yüksek tarifidir". Böylece Hegel, felsefesinin ana kavramına ulaşmaktadır, mutlak Geist fikrine kavuşmaktadır. Tanrı mutlak Geist'dır.

Fakat eğer Tanrı Geist ise ve dünya, Tanrının kendini açığa vurduğu bir tarz ise, bundan zorunlu olarak dünyanın da eninde-sonunda mânevî bir varlık olması icap eder. Hegel nitekim bu büyük mantıkî sonucu çıkarmaktadır. Karşımızda gördüğümüz her şey, sadece onun ruhunun yarattığı insan ve yaratıklar değil; tersine nesneler, dağlar, hayvanlar ve bitkiler de, kısacası bütün tabiat esasında Geist'dır. Nesnelerin maddî

tabiatta olduğuna dâir görüşümüz, sınırlı sonlu bakış açımızın bize verdiği bir zandır. Dünyayı iyice anlıyan birisi, onu felsefi olarak anlar ve bu Hegel için şu anlama gelir: Onu gerçeği içinde gören birisi, onu görünür hâle gelen Geist olarak kavramak zorundadır, çünkü sadece Geist'e ilişkin olan reel olandır. Ama şimdi o aslında güç olan felsefi soruna gelmektedir: Tanrının tabiat olarak ve insan Geist'ı olarak kendini nasıl ortaya çıkardığını göstermesi gerekmektedir. Daha da çoğu sonunda (tanrılığın) dünya hâline gelmesinde bir iç zorunluluk var mıdır? Hegel bu sorunu dialektiğin en yüksek aşamasında, Tanrıda bir kere daha ortaya çıkışını göstererek, çözümlemek istemektedir. Çünkü eğer Tanrı, evrenin hayatından başkası değilse, bu takdirde onun da evren gibi aynı iç yapıda olması gerekmektedir. Bu sebeple geçerli olan şudur: Mutlak Geist'm ana kavramı, başkasının içinden kendi kendine barışmış olarak kendine geri dönmesidir. Tanrı budur: kendini kendinden ayırmak, kendini kendine konu yapmak, ama bu farkın içinde sadece kendiyle özdeş olmaktır. Geist olmaktır, ama düpedüz tanrılıktaki bu dialektik olay, Hegel'in onu gördüğü üzere, onun kendini dünya olarak gözler önüne serişinin tarzıdır.

Bunu belirginleştirmek için Hegel, insan Geist'ından yola çıkmaktadır. O onu hattâ tanrısal Geist'm bir kopyası olarak telâkki edebilmektedir, çünkü o Tanrının tam anlamıyla tecellîsidir. İnsan Geist'ının karakteristiği acaba nedir? Hegel bunu şöyle cevaplandırıyor: "İnsanın kendi kendinin bilincinde oluşudur. Geist mahiyeti bakımından benlik bilincidir, ama benlik bilinci denilince ondan anlaşılan şey ebediyen hazır, bitmiş bir şey olmamasıdır. Benlik bilincinin kuşkusuz aşamaları vardır; o olan, gelişen bir ben bilincidir. Bu da kendini doğrudan doğruya çocuğun, yetkin bir kimseden başka tarzda kendinin bilincinden olmasıyla belirginleşmektedir." Şimdi Hegel, oluş gösteren ben bilincinin yolunun dialektik türden olduğunu göstermek ister. Buna göre o aşk ve hayat olaylarında görünür kılındığı üzere, üç safhada cereyân eder: "Geist'ın gelişimi kendi içinden dışarıya çıkmasıdır, açımlanmasıdır ve aynı zamanda kendine dönmesidir".

Ben bilincinin ilk safhası içinde Geist'ın aynı zamanda düş gördüğü bir durumdur. İnsan daha kendini açıkça bilmemektedir. Bu, örneğin ufak çocuğun ben bilincinde kendini açığa vurur. Onun var oluşuna dâir mâlik olduğu bulanık bir duygudan başka bir bilişi yoktur. İşte burada varlığının bu basit duygusu, dialektik şemadaki teze uyar, ama gerçekten kendi kendinin bilincinde olması için insan, düş gören ruh durumundan uyanmalıdır. Bu, ikinci safhada olup biter. O kendi kendine dikkat eder, kendini keşfetmeğe başlar. Artık Hegel'in gördüğü şey yabancı imiş gibi gelir. O aynı zamanda kendini görmesi yüzünden yadırgar, şaşırır ve şöyle sorar: "Ben bu muyum?" Buna göre kendini görmede ben'de bir yabancılaşma cereyân eder. O, gören ben'e ve görülen ben'e bölünür. Bu kendi kendinden yabancılaşma antitez safhasıdır, ama onda insan daha reel olan ve kemâle ermiş bulunan ben bilincine ulaşmamıştır; çünkü bunun için insanın şunu keşfetmesi gerekmektedir: Benim kendimi görüşümde keşfettiğim şey bizzat ben, gören ve görülen olarak aynı ben'dir. Böylece Hegel'in dediği gibi, o kendi kendiyle yabancılaşma safhasından kendi kendine geri döner. Kendi kendiyle barışır. Bu ben bilincinin içindeki sentez momentidir. Bu teemmüllerin sonucu, insan Geist'ının ben bilinci oluşudur; ama ben bilinci oluş hâlindeki ben bilincidir ve bu sıfatla dialektiktir.

Hegel, insan, Geist'ında bulduğunu artık tanrısal Geist'a aktarmaktadır. O da oluş hâlindeki bir ben bilincidir, onun oluşu da dialektik tarzında cereyân eder. İlkin birincisine gelince diyebiliriz ki Hegel, Tanrılığı ebediyen kemâle ermiş olarak görmemektedir, tersine onda bir iç oluşu görmektedir. O bir gelişmenin içinde kendinin tam bilincine bizzat ulaşacaktır. Bu, Hegel'in Tanrı fikrinin Hıristiyanca Tanrı kavramından en belirgin olarak ayrıldığı noktadır. Onun felsefesinin ana fikri Tanrının kendinin bir tarihi olması, onun bütün varlığının gelişim ve açılımı için adımlar atmasıdır. İlkin Hegel'in iç tanrısal tarihinin nasıl dialektik oluş olarak cereyân ettiğini göstermesi mecbûriyeti vardır, "çünkü mutlak Geist ebedî olan ve kendi kendinin aynı

olan varlıktır, o ki bir başkası olur ve o başkası kendini kendi olarak tanır."

Buna göre içinde tanrılığın aslında daha kendinin bilincinde olmadığı ve mutlak Geist'ın aynı zamanda düş içinde bulunduğu bir ilk safha vardır. Hegel, tanrılığın kendi içindeki varlığını yorumlamak için büyük çapta bir girişimde bulunmaktadır ve bunu "mantığın yeni bir biçiminde gerçekleştirmeğe çalışmaktadır. Bu, Tanrının görünüşünü, tabiat yaratılmadan önceki ebedî varlığı içinde göstermeğe ve sonlu bir Geist'ın içindeki Tanrının nasıl olduğunu belirtmeğe yöneliktir."

Ama Tanrı eğer o gerçek ben bilinci olacaksa, düş içindeki safhasında kalamaz. Hegel, bu sebepten artık Tanrının kemâle eren 'Ben' bilincine doğru muazzam gidişini izâh etmeğe başlar. İlkin Tanrı kendi kendini arama yoluna çıkar. O kendiyle yabancılaşmayı, ikinci safhayı üzerine almak zorundadır; kendi kendini dışa vurmağa mecbûrdur. Kendi kendine bakar ve aynı zamanda bakan ve bakılana bölünür ve onları bir yabancı görür. Hegel, şu büyük çaptaki tezi ileri sürmektedir: Bu kendi içine parçalanan tanrılık gözlerimizin önünde dünya olarak duran şeyden başkası değildir. Tanrılığın kendi kendine yabancılaşması onun dünya olmasıdır, ama bu, şu demektir: Hegel artık toplu realiteyi Tanrının, mutlak Geist'ın görüş açısmdan hareket ederek kavramağa ilişkin o muazzam ödeve geçmektedir. Onun felsefesi aynı zamanda Tanrının bakış açısına sokmaktadır kendini: Hegel bizzat dünya ruhu olmaktadır.

Dünyanın kendi kendiyle, onun kendinin bize gösterdiği gibi belirgin kılmak istemektedir. O bir yandan tabiat olarak ve diğer yandan insan Geist'ı olarak görünmektedir, ama her ikisi de derinde Tanrının tecellîleri diye kavranmalıdır. Bu felsefi bakış açısında tabiatı tanıyan insan, Geist'ı Tanrının içinde bakan gören olarak anlar, ama insan Geist'ı tarafından tanınan tabiat, bu tanrısal bakışın görüleni hâline gelir. O kendi kendinin başkası olarak mutlak Geist'dır. Buna göre tabiat,

nesneler, gördüklerimiz gerçekte Tanrının kendidir, ama kendini yabancı olarak gören Tanrıdır; fakat felsefesi Hegel'de Tanrı öğretisi hâline gelir, ama kendi kendiyle yabancılaşan Tanrı öğretisi olur ve eğer insan Geist'ı tabiatlaşırsa, bu gerçekte şu demektir: insan Geist'ında mevcut olan tanrılık kendi kendini tanır. Kendini görmenin bu olayında, ben bilincinin üçüncü safhasının belirginleştiren geriye dönüşü ortaya çıkar, çünkü artık Tanrı gören ve görülen olarak bir ve aynı olduğunu anlamak zorundadır. Bu, zaten kendini gerçekleştiren ben bilincinin mahiyetine aittir. Onda Tanrı kendi kendinin kâmil bilincine ulaşır, tanrısal ben bilincinin dialektiği sonuna varır. Bunun nasıl olup bittiğini, Hegel Geist'ın çok tabakalı felsefesinde açıklamaktadır. Tanrının kendini tanıması insan Geist'ının alanında cereyân eden her şeyin en iç anlamıdır. O dünyadaki kişisel varlığımızda olduğu kadar, kezâ tarihte de kendini açığa vurur. Hukukta, devlette, bilimde, sanatta, dinde ve en çok felsefede kendini gösterir. Bu, sonunda insan tüm realiteyi tanrısal Geist'ın anlatımı olarak kavramağa ulaşınca, şu anlamı taşır: Tanrı dünya oluşunun ve içinden bölünüşünün serüveninden çıkarak kendi kendine kavuşur.

Hegel'in buradaki girişimi muazzam bir iştir. Tüm realiteyi, mutlak Geist'ın saf ve yetkin sergilenişi olarak kavramak istemektedir. Mutlakın ebediyen kendi kendiyle oynadığı trajediyi tasvir etmektedir. Onun ebediyen dışlaşmasının içine doğduğunu, o şeklinde kendini acıya ve ölüme teslim ettiğini ve külünden yetkinliğin içine yükseldiğini göstermektedir; çünkü ölümden korkan ve yok oluştan kendini koruyan hayat değildir, tersine ona katlanan ve onun içinde kendini idâme eden şey Geist'ın hayatıdır. O gerçeğini, sadece mutlak içten bölünüşün içinde kendini bulmak yoluyla kazanır.

Fakat sonunda Hegel'in bu görkemli girişiminin başarısızlığı gecikmez. Bu onun sistemine sokulamayan olguların sertliğiyle olur. Onun tanrısal olanın, doğrudan doğruya ifadesini bulabildiği yetkin dünya vardır: Örneğin, kemâle ermiş organizma, ahlâki olarak görülen devlet, başarılı sa-

nat eseri, gerçek din, büyük felsefe gibi, ama bütün bunlar sadece fiilî realitede Tanrının bir sergilenişi olarak yorumlanamayan geniş çöldeki vahalardır. Tabiattaki anlamsız olan ve yetkin olmayan şeyler, başarısızlığa uğrayan bir sürü işler hayatın israfı, sonu gelmeyen tekerrürler. İnsanın içindeki cismanîliğin kargaşası/öğesi düpedüz mevcuttur. Tarihteki bir sürü insanı umursamayan olaylar var ki; bunlar hiçbir tarzda tanrısal Geist'm kemâle eren ben bilincine götüren adımları olarak düşünülemezler. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Dünya, Tanrının saf bir sergilenişi değildir; onun içinde buna karşı direnen bir şey var. Tanrıya aykırı olanın güçleri ve kargaşa (kaos) bunlardandır. Eğer yine de Hegel'in tekrar tekrar denediği gibi dünyayı tanrılıktan hareket ederek kavramaya sımsıkı sarılırsak, bu takdirde sonunda şunu görürüz: Tanrının dünya hâline gelişi mücâdele ve muhâlefetle, zaman zaman zaferlerle ve sayısız yenilgilerle olup biter. Kendi kendini bulmayı Tanrı, sadece kısmen başarır. Geriye kalan mahvoluştur.

Hegel, başarısızlığa uğramış olsa da, onun üzerine aldığı ödevi yine de felsefenin en belli başlı ilgisini oluşturur: Dünyanın birlik hâlinde kavranabileceği noktayı bulmaktır yönelinmesi gereken. Bu çabasında Hegel, bütün tefelsüf (felsefe yapış) tarzları için örnek teşkil eder. Felsefe yapan kimse, tanrılığın sırlarını düşünmeye yeniden sarılmalıdır, ama onun bütün bu tanrısal karanlığa, Tanrının karanlığına nüfûz etmeğe ilişkin çeşitli çabaları çıkmaza girerse, kendine kalan sadece, Geist'nin insanın elbette en yüksek ödevi olarak belirttiği şu özveridir: Araştırmakla bulunamaz olana, dinginlikle saygı gösterilmelidir.

Schopenhauer ya da kem nazar

Arthur Schopenhauer, aslında bir insan dostu değildir. Bunun tam tersine insanlara karşı nefret doludur ve kendini insanları hor gören biri diye nitelendirir. Bir zamanlar ünlü kadın yazar olan Johanna Schopenhauer annesidir. Yazılarında oğlunun mızmızlığından yakınır, onun budala bir dünya ile insanın aczi üzerine sızlanışlarının sinirlerine dokunduğunu belirtir. İçinde yaşadığı ortamın, ona ne biçim bir kötülükte bulunacağı endişesiyle sinmiş beklemektedir. Yatak odasmda daima bir silâh bulundurmakta ve sahip olduğu her şeyi odasının en gizli köşelerinde saklamaktadır; bir berberde sakal tıraşı olmaya asla yanaşmaz, çünkü berberin ustrasıyla boğazını keseceğinden korkar. Eğer bir kimse ona çok yaklaşırsa, ona karşı kötü fiilî bir davranışta bulanabilir diye düşünmektedir. Kendini gevezelikleriyle rahatsız eden akıllı-uslu bir terzi kadını, o denli şiddetle yere fırlatır ki, kadın bir ömür boyu sakat kalır ve Schopenhauer ona hayatı boyunca acı acı yakındığı bir maddî tazminat ödeme yükümünün altına girer. Yayımcılarıyla daima kavgalıdır; eserlerinin yayılması ve tanınması için yeterli çabayı göstermediklerini söyleyerek onları suçlar. Böylece hayatının son yıllarını Frankfurt'ta onu somurtkan kılan bir yalnızlığın içinde, kendinin de nitelendirdiği üzere, bir insan düşmanı olarak, tek sâdık arkadaşı olan sevdiği fino köpeği ile birlikte geçirir.

Onun kin ve nefreti her şeyden önce felsefe profesörlerine yöneliktir. Schopenhauer, elbet bir kere üniversitede ders vermeyi dener. Öğrencilerin onun dersini dinlemeye pek istekli ve çok olduklarını sanarak, Berlin'de ders saatlerini ünlü filozof Hegel'in ders saatlerine rastlatır ve hemen hemen kimsenin onu dinlemeye gelmediğini görerek, buna şaşar; sonunda derslerine girecek olan bir tek kişi kalmayınca, öğretim fâaliyetine son verir. Özel bilgin rolüne bürünür, ama bu başarısızlığının nedenini kendinde aramaz; bunu kendilerine, onun dediği gibi, geceleyin insan eti yiyen bir kurt gibi göründüğü felsefe profesörlerinin, sözümona kinine ve kıskançlığına yorar. Meslektaşları elbette ona karşı kin duymak, ya da onu kıskanmak gibi bir duyguya kapılmazlar, çünkü onu kâale bile almazlar. Bundan düş kırıklığına uğrayarak, galiz küfürlü ve tahrik edici sözlerle içini dökerek rahatlar, küfürlerini seçerken tedbirli davranarak, hukuken suç oluşturmayanlarını hukukçulardan sorarak tespit eder. Tahkirleri her şeyden önce Hegel'e karşıdır.

Hegel'in üniversitede öğrettiği felsefe, ona göre "mutlak saçmalığın bir öğretisidir", abuk-sabuk sözlerdir, "sahte bilgeliktir", "tımarhâne zevzeklikleridir". Hegel saçmalıklar karalayan bir "şarlatan"dır, "o bir çirkin fikir canavarıdır". Fichte'ye karşı çıkışmaları da ondan aşağı kalmaz; onun söyledikleri Schopenhauer'in yargısına göre, "safsata", "hamhum şaralop" ve saçmalıklardır. Tabiatıyla Schopenhauer, kendini çağdaş felsefe üzerinde mahkûm edici yargıdan uzak sayar. Kendi fikirlerinin yanında, daha önceki filozoflar tarafından -Eflâtun, Aristo, Kant ve birkaç İngiliz filozofu müstesna- düşünenleri yüzeysel telâkki eder. Bulduğu az sayıdaki taraftarları onun kalemiyle "havariyunları" ve "ezelî evangelistleri" diye şatafatla nitelendirilirler. Çağdaşları arasında az bir kabul gördüğünü belirterek, gelecek nesillerin vereceği yargılara başvurur. Ona göre bir dönem gelecektir ki, onun bir konu üzerine söylediklerinin aksini düşünenlerin, kendilerini bir câhil olarak açığa vuracaklarını bilmeyen kalmayacaktır. Sonunda başarı kazanınca ve üne kavuşunca, zaferini

belli ederek şöyle haykırır: "Ben bütün felsefe profesörlerinin yıllarca süren ortak direnmelerine rağmen, en sonunda kendimi kabul ettirdim." Üniversite profesörlerinin yanında 'kadınlara' karşı da, Schopenhauer hakaret derecesine varan sözler sarfeder ve gençlik yıllarında cinsi lâtifle bazı gönendirici tecrübelerden geçmiş olmasına rağmen, onları hor görür. 'Kısa boylu ve kısa bacaklı kadın cinsini güzel diye nitelendirmek, sadece cinsel içgüdüsüyle başı dönen erkek aklının bir yanılgısıdır' der. Daha büyük bir yetkiyle kadın cinsini estetik dışı diye adlandırmak doğru olur; ne müzik, ne şiir, ne de resim ve heykel sanatlarından gerçekten ve fiilen hoşlanış ve onlardan anlama ve onlara açık olma kadınlarda yoktur. Onlarınki sadece maymunca bir taklidden ibarettir ve onlar eğer böyle bir şeyi dışa vururlarsa ve bize gösterirlerse, bunun sebebi akılsızlıklarını kapatmanın taktiğidir. Kadınları belirginleştiren nitelik, onların israfa olan kaçıklığa varan eğilimleridir. Bir insiyakî kurnazlıktır, yalan söylemeğe düşkün olan, kaçıklığa varan bir eğilimdir. Kısacası: Kadın başkasına bağlı olan bir yaratıktır, çocukla gerçek insan olan erkek arasında bir tür orta kademedir.

Schopenhauer'in insanı hor görüşü, onun için karakteristik olan derin ve kapsamlı kötümserlikten doğmaktadır. Bu kötümserlik bütün düşünüşüne egemen olmuştur. Kendi felsefesinin melânkolik ve avuntusuz olduğundan söz eder. Bu kötümserliğine o, bu gibi fikirlerle ilintili olan geçen yüzyılın ikinci yarısında, büyük bir etkinliğe ulaşmasını borçludur. Schopenhauer'in kötümserliği özellikle insanın kişisel varlığına ilişkindir. Bu dünyadaki varlığımız asla tatmin olamayan bir sürü ihtiyaçla ağırlaştırılmıştır. Bu ihtiyaçlar, yeni yeni hırsları kendi içlerinden doğurur ve bu yenileri de bir türlü doyuma ulaşmazlar; insanın yüreğinin dipsiz uçurumunu hiçbir şey dolduramaz. Böylece hayat sürekli bir aldanış olarak kendini açığa vurur. Tatminler daima geciktiğinden, insan sonunda bu saçma oyundan usanır. Bundan sonra, kaçınılmaz olarak daha da eziyet ve işkence edici can sıkıntısına kapılır. Her ikisinden tatmin olmayan arzu edişten ve can sı-

kıntısından kaçınılmaz olarak insan hayatının ana niteliğini oluşturan acı ortaya çıkar. Bu çok çeşitli bir acı çekiştir ve büsbütün mutsuz bir ruh durumudur. "Her hayat hikâyesi, her kişinin özgeçmişi bir acının hikâyesidir. Bu nokta, kişisel varlığın sonunda büsbütün görülür hâle gelir. İnsanın özgeçmişi, umutla büyülenmiş olarak ölümün kollarına dans ederek atılmasından ibârettir. Herkes sonunda kazâya uğramış ve yelkenleri inmiş olarak limana varır."

Böyle bakıldığında insanların hayatları hem komedi, hem de trajedidir, çünkü günlük yaşayışın hırgürü ve işkencesi ve zamanın durup dinlenmeden tahrik ediş ve sinirlendirişi, gelecek bir haftanın uyandırdığı arzu ve korku, daima bir şeytanlık düşünen rastlantının sonucu, her saatin doğurabileceği kazâlar sırf komedi sahneleridir, ama asla tatmin olmayan arzular, akâmete uğrayan çaba, kaderin acımasız ayakları altında çiğnediği umutlar; bütün bir hayatın uğursuz yanılgıları, sonunda artan acılarla ve ölümle bir trajedi sunarlar. Üstelik buna inananların karşılıklı olarak hayatlarını acılar hâline getirmeleri de eklenir; çünkü haksızlık, son derece adâletsizlik, sertlik, hattâ gaddarlık insanların birbirlerine karşı davranış tarzlarını belirginleştirir. Yamyamlar birbirlerini yerler, medenîler birbirlerini aldatırlar. Buna biz dünyanın gidişi deriz. İnsan dünyası bir "cehennemdir" ve insanlar bir yanda işkence gören ruhlar, diğer yanda dünyadaki şeytanlardır. Kısacası: Hayat acılarla doludur ve hiçbir zaman arzu etmeye değmez. Bu sebeple Schopenhauer'e iyimserlik sırf abes (saçma) görünmekle kalmaz, aynı zamanda gerçekten yakışıksız bir düşünce tarzı, insanların adsız acılarıyla acımasızca bir alay ediş olarak kendini gösterir.

Fakat bu zelîl durum, sadece insan hayatına egemen değildir. Her canlı, acı çekmeğe mahkûmdur. Bütün tabiat, kişisel varlığın devamı uğruna verilen acımasız bir savaştır. O biri diğerini yiyip bitirmek sûretiyle mevcûdiyetini sürdüren ve bu sebepten her yırtıcı hayvanın, binlerce hemcinsinin canlı mezârı olduğu ve nefsinin idâmesinin işkenceyle ölüm-

den oluşan bir zincir oluşturduğu acı ve korku içindeki yaratıkların bir savaş alanıdır; bütün realiteyi belirginleştiren, hayatın özünden doğan sonu gelmiyen acıdır ki, onunla dünya tıklım tıklım doludur; böylece şu tablo ortaya çıkıyor: Dünya her şeyin sonunda iflâs eder. O Leibniz'in söylediklerinin aksine, en iyi dünya değildir, mümkün olan dünyaların en kötüsüdür. Onun içinde algılanan her şey, bütün nesnelerin boş gururuna ve dünyanın bütün yetkinliklerinin kofluğuna tanıklık eder. Özet olarak belirtirsek diyebiliriz ki dünya mevcut olmaması gereken bir şeydir. Realiteye bu denli kötümser bir gözle bakış, Schopenhauer için felsefi düşüncenin çıkış noktasıdır, ama bunun için daha çok açıklamalarda bulunmalıyız, çünkü onun dünyanın acıları için ileri sürdüğü sebeplendiriş, onu ilkesel felsefi ve metafizikî teemmüllere götürmüştür. Schopenhauer'in ana eseri olan 'dünyanın irade ve tasavvur olarak algılanışı' şu cümle ile başlar: "Dünya benim tasavvurumdur". Bununla sadece insanların nesneleri tasavvur etmeleri gibi basit bir olgu dile getirilmemiştir. Schopenhauer bununla en doğrusu şunu demek istemektedir: Bütün realite, ilkin sadece insan tarafından tasavvur edilen bir realite olarak vardır. Ona doğrudan doğruya verilmiş olan nesnelerin aslında oldukları gibi bir tarzı değildir. İnsana sadece nesnelerin tasavvurları doğrudan doğruya sunulmuştur. O ağacın aslında nasıl olduğunu bilemez, tersine yalnızca ağacın bir tasavvuruna mâliktir. Aynı anlamda Schopenhauer bir güneşi ve yeryüzünü tanımadığını, sadece daima güneşi gören bir gözü olduğunu ve toprağı hisseden bir eli bulunduğunu iddia etmektedir. Bir başka ifadeyle diyebiliriz ki bütün nesneler sadece görünümlerdir, hayâllerdir. Bu düşüncede Schopenhauer, ustası Kant'ın sâdık bir tilmizidir. O, mekânı ve zamanı ve illiyeti cisimlerin bir niteliği olarak görmemekle ve bu kategorileri insan ruhuna izâfe etmekle de Kant'ı içermektedir. Zamana ve mekâna ait sebeplendirilmiş ve sebeplendirilen gibi şeylerin kendileri nesneler değildir, onlar insanın nesnelere yönelttiği bakışıdır. İnsan zamanı, mekânı ve illiyeti kökensel olarak içinde taşır, daha sonra

onu aynı zamanda dünyanın içine aktarılmış görür. Dünyanın bir hayal karakteri taşımasına dâir olan bu iddia, daha sonra görüleceği gibi Schopenhauer'in kötümserliğinin sorunu için önem taşımaktadır. Schopenhauer'in realite üzerine söyleyeceği her şey bundan ibaret olsaydı, o saf ve çıplak bir idealizmde kalmış olacaktı. Bu takdirde dünya bir hayâlden başkası olmayacaktı. İnsan zihninin gördüğü bir dünyadan daha başka bir şeyi ifade etmeyecekti, ama Schopenhauer bu hayâl kavramı üzerine kafa yorduğunda şu nokta onun için belirgin olur: Bu hayâlin ardında, görünen bir şeyin mevcut olması gerekir. Bunu daha önce Kant sezmişti, ama sadece son derece bir (Ding an sich) 'kendinde şey' (numen) sırf bir x bulmuştu ki, onun üzerine hiçbir şey bilmiyordu. Schopenhauer daha ileri gider. O bu 'Ding an sich' in, yani numenin mahiyeti üzerine bir açıklamada bulunmaya cesâret eder.

Bu amaçla bir dolaylı yoldan gider. İlkin insanın canlı varlık olarak nasıl bildiğinin tarzını araştırır. O vücudunu iki tarzda tanımaktadır. Bir kere o onun için nesnelerin arasında bir nesnedir, tasavvurunun görülebilen bir objesidir, ama diğer yandan vücudun içinde doğrudan doğruya hissedildiği bir iç perspektifi de vardır. Orada o insanın iradesinin ifadesi olarak görünür. Vücut hareketleri irâdî kıpırtılardan doğar, onlar hattâ yakından bakılınca dışta görülen irade devinimlerinden bir başkası değildir. Organları ve vücudun şeklini de Schopenhauer, insanın iradesinin bir ifade tarzı olarak yorumlamaktadır. Böylece o insan vücudunun özüne bakılınca nesnelleşen (dışlaşan) obje olarak görülen irade olduğu tezine varmaktadır. Vücut cisim olarak görülür, ama o zâtî durumunda iradedir. Schopenhauer, insan oluşun alanında zâtî oluşun mahiyeti üzerine şunu keşfettiğini sanmaktadır: İrade, insanın en iç mahiyetidir. İnsan bedenine bu ikili bakış Schopenhauer'in tüm reel olanın mahiyetinin izahına dâir şifre olarak kullanmasına yarar. Burada da zâtî oluşun bir alanı mevcuttur ki, onda kendilerine egemen bir iradenin gerçekleştirişleri diye anlaşılmalıdırlar, çünkü irade bitkide onu büyüten ve bitkileştiren bir güçtür; hattâ kristali oluşturan, mık-

natısı kuzey kutbuna döndüren, birbirine benzemeyen madenlerin temasmdan tepkisinin muhalefet olarak ortaya çıktığı güçtür. Maddelerin ihtiyarî karabetlerinde birbirinden kaçmak ve birbirini aramak, ayırmak ve birleştirmek şeklinde görünen güçtür. Hattâ sonunda bütün maddede o denli zorlu güçle harekete geçen çekim gücü, taşı yere ve dünyayı güneşe yönelten güç, bu iradedir. Buna göre her yerde iradenin gücü egemendir. Böylece Schopenhauer, insan iradesiyle elbette sorunsal olan bir karîne (benzetişim) ile şöyle söylemekte haklıdır: "Dünya zati oluşuna ve iç mahiyetine göre bakıldığında iradedir. O görünen bir irade olarak mevcuttur." Schopenhauer, bu iradeyi kendi kendini gerçekleştirişte birçok iradelere bölünen birlik gösterici bir ezelî güç diye görür. Bu açığa vurduğu üzere, bilinçli iradenin şekline mâlik olamaz. O en doğrusu kökeninden bakılırsa, durup dinlenmeyen bir kör itkidir. Bu sıfatla dünya realitesinin zenginliğini meydana getirir. İnorganik dünyada etkin olan güçlerden, insanın bilinçli iradesine kadarki güçler hâlindeki belirtisinin aşamalarında o tanıma olarak arılaşır. Böylece Schopenhauer şunu diyebilir: "Bütün felsefem bir tek ifade ile özetlenebilir: Dünya, iradenin kendini tanımasıdır."

Burada Schopenhauer'in bütün düşünüşünü belirleyen kötümserliği yeniden ortaya çıkıyor; çünkü bu ezelî istekten yola çıkarak, dünyaya içinden egemen olan acıyı kavrayabiliriz. O, kendi kendine karşı kudurmaktadır. Onun için gerçekleştirdikleri, kavgalı ve çelişik olur. İnorganik dünyadaki birbirine karşı oluş, organizmaların dünyasında sürekli bir savaş, insanların dünyasında önceden kestirilemeyen hesaplaşmalar şeklinde belirmektedir. İşte bu devamlı ve evrensel mücâdelede dünyanın acıları saklı olduğundan, bu derin çelişki dünyayı meydana getiren ezelî iradede ortaya çıkar, acıya sebebiyet verir, ama acı çeken şeyin kendi kendidir yani gerçekleştirmelerin safhasındaki kendidir.

Kendi kendini yaratan ezelî iradeyle Schopenhauer, tüm realitenin birlik gösteren açıklanmasına yarayan bir metafizi-

kî ilke bulmuştur. Ama o gelenekten ve çağdaş felsefeden tanıdığı bütün buna benzer ilkelerden ayrılmaktadır. O dünyada içkindir ve bu sebepten dünya üstü ve tanrısal bir köken değildir. O Hegel'de olduğu gibi, Geist karakteri de taşımaz, tersine itici bir güçtür ve iradedir.

Böyle bir metafizik ana ilkeyi vazetmeyi Schopenhauer zorunlu saymaktadır. İnsan basit olarak derin bir sağgörüye mâlik olmaksızın nesnelerin arasında sürüklenemez, çünkü o bir *animal metaphysic*, metafizik bir canlıdır. Geçici olarak dinlerde ifadesini bulan ve daha sonra felsefede en yüksek tepe noktasma ulaşan bir metafizik ihtiyaçla donatılmıştır. Buna göre felsefe, dünya üzerine duyulan hayret ve şaşkınlıktan doğmaktadır. Ama burada da yeniden Schopenhauer'in kesin kötümserliği etkinleşir. Kişiyi felsefe yapmaya götüren hayret ediş, besbelli dünyadaki kötünün ve fenâlığın görülmesinden doğar. Hiç kuşkusuz öleceğimizi bilmemiz ve onun yanında, hayatın acılarını ve felâketlerini görmemiz, felsefi düşünmeye ve dünyanın metafizikî yorumlarına götüren en güçlü faktörlerdir.

Bununla birlikte şimdi insanın bu devamlı acıdan kendini nasıl kurtaracağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu, ilk aşamada o kendini düşüncesinde iradesinin baskısından ve onunla belirginlenişinden çözerse ve tek kişinin tanınmasını aşarak dünyanın ve nesnelerin saf görüşüne ulaşırsa, mümkün olur. Bu takdirde insan, sınırlı ve acı dolu kişiliğini ve onun nesneleri tanıma tarzını aşar. Bundan sonra çıkarsız bir bakışa kavuşur. Böylece saf dalıncın ruh durumuna ulaşır. Buna göre 'duru ve ebedî bir dünya gözü' olur.

İnsanın bu kademede gördüğü, iradenin ölümlü şekillendirişleri değildir; tersine saf özündeki nesneler, ya da Schopenhauer'in, Eflâtun'un düşüncelerine katılarak söylediği gibi, nesnelerin ideleridir. Onlar reel olanın özsel olan ve ölümlülükten kurtulmuş bulunan, ebediyen var olan ezelî biçimlerdir. Taşın idesi, ağacın idesi, insanın idesidir. Onlar realitede ve onun çok şekilli şekillendirişlerinde kendini açığa vururlar,

ama kendi bakımlarından bu ideler acaba nedirler? Onlar ezelî iradenin saf, her türlü realiteden daha önce mevcut olan belirtileridir. Bu ilkin, idelerin alanında gerçekleşir ve bundan sonra görünen realitenin içinde kendini gerçekleştirir.

İdelere bakış her şeyden önce sanatın işidir. Sadece sanat, dünyanın asıl özüne ait olanı, görünüşlerinin gerçek içeriğini, hiçbir değişmeye marûz kalmayan yanını ve bu sebepten ebediyen aynı gerçeklikle tanınanı görür. Bu, mimaride başlar. O çekim gücü ve donmuşluk idesini birbirleriyle mücâdelesinde görünür kılar. Bu, insan vücudunun saf idesini sergileyen heykelde de kendini gösterir. Daha sonra resimde realitenin idelerinin çeşitliliğini yansıtır, bunun dışında insanın idelerini çabalarının ve davranışlarının bağlamlı dizisinde ve bunun dışmda tüm dünya idelerini görünür kılan şiirde devam eder. Sonunda iradeyi o sıfatla ve buna göre dünyanın salt özü olarak ifade eden müzikte tepe noktasma varır.

Fakat sanat eserlerinin yaratılışı ve seyredilişi iradeden ve buna bağlı olan acıdan devamlı bir çözülmeyi sağlamaz. O insanı sadece kısa bir ân için acı dolu kişiliğinden kurtarabilir. Böylece sanat, sadece geçici bir yatıştırmadır. Sâyesinde kişinin kendini iradesinden ve karışık durumundan kesinkes kurtarabileceği başka yollar aramak zorunludur.

Bu şimdi sadece acı yaratan iradenin ilke olarak nehyedilişiyle mümkün olur. Ezelî iradeden doğan şey yine de zorunlu olarak olup bittiği gibi cereyân eder. Ezelî iradenin kendinden meydana gelen insan iradesine karşı hür olarak nasıl karşı çıkabilir? Schopenhauer bu soruyu bir çırpıda çözümlemektedir. Basit olarak şunu ifade etmektedir: Kuşkusuz insan her yerde sadece zorunlukla kuşatılmıştır, ama o bir noktada hürdür. Her şeyi belirleyen iradesine karşı kendini nehyederek karşı çıkmanın imkânı içinde bunu yapabilir.

Schopenhauer bunun için belirli bir sebeplendirişte bulunmaktadır. O, bu arada ahlâki olgulardan yola çıkmaktadır: Sorumluluktan, ezelî ehliyetten ve suçluluk duygusundan harekete geçmektedir; besbelli bunlar hürriyeti şart ko-

şarlar, ama onların kaynağı nerede olabilir? Eylem ve davranışta olamaz, çünkü bu ikisi de büsbütün illiyetle (nedensellikle) belirlenir. Buna göre bu, insanın o karesindeki kişisel mahiyetinde (özünde) olmalıdır. Eğer o eylemlerinin cezaî ehliyetini üzerine alırsa, bunu da şunu yaptığı için böyle hareket etmez, bunu, ya da şunu yapmak mecbûriyetinde olduğu için bu cezaî sorumluluğu yüklenir. Schopenhauer bu sâyede yeniden metafizik kurguların alanına sürüklenir, çünkü insana sorumluluğu yükletilen ideal durumu (mahiyeti) onun ampirik (tecrübî) karakterinden ibaret değildir, tersine Schopenhauer'in Kant'a katılarak belirttiği üzere, onun 'intelligibl' karakterindedir. İntelligibl demek, her türlü reel kişisel varlığından önce demektir. Schopenhauer'in düşüncesi buna göre insanın doğumundan önce belirli bir karakteri olması dolayısıyla, hür olarak karar verdiğidir; o hayatında buna göre davranışta bulunur ve onun için kendinden hesap sorulur. Böylece o şöyle diyebilir: "İşte bundan onun iradesini nehyetmesine ilişkin imkân doğmaktadır."

Fakat iradesinin bu nehyedilişi nasıl olabilir? O iki aşamada cereyân edebilir: Nazarî ve pratik aşamada. Nazari yol şunu iyice görmekle başlar: Bütün realitenin dibinde içinden parçalanması uğruna dünyadaki acıyı meydana getiren ezelî irade egemendir. İnsan bunu kavrarsa, dünyadaki bütün acı dolu olayların bizzat reel olan bir şey olmayıp ezelî iradenin gerçekten reel olanın sadece bir görünüşü olduğunu enikonu görür; ama bu takdirde bu olaylar artık ona işkence etmekten çıkarlar. İnsan düşüncesinde acı veren realiteden dışarıya çıkar. Bundan sonra acı ve umutsuzluğun yerini ruhun içinde dikkate değer bir serinkanlılık alır. Bu yüreğinin bağlandığı her şeyden vazgeçen özverisi ve isteksizliktir. Bu tutumun mantıkî sonucunun kesin etkisi sonunda, içinde iradenin büsbütün söndüğü tam anlamıyla iç barışın bulunduğu çilekeş yaşayıştır. "O ruhun deniz sessizliğidir." Fakat bununla her şey bitmiş değil. Bir ikinci aşamada iradenin nehyedilişi eylemle olur. O başkalarının acısını acımakla yatıştırmaktan ibarettir. Bu da Schopenhauer tarafından metafizikî olarak

sebeplendirilir. Eğer tüm canlılar birlik gösteren bir ezelî iradede içkinseler, bu takdirde birbirlerini köklerinden bakıldığında bağlantılı olarak görmeğe mecbûrdurlar. Her şey esasında birdir! Böylece kişiselliğin aldatıcı sınırları ortadan kaldırılır. Başkasının acısı kişinin kendi acısıdır ve düpedüz bu sağgörüden başkalarına acımak ortaya çıkar. Onunla insan, insanlığın bütün acısını çeker; hattâ tüm canlı olanın acısına katılır. Böylece merhamet, bencilliği yenen ahlâkî tutumların kaynağı hâline gelebilir. O, adâlette ve insan sevgisinde kendini açığa vurur. Esas itibariyle şu geçerlidir: Bencillikten kötülük doğar, merhametten iyilik ortaya çıkar. Bu, Schopenhauer'in ahlâkının ana ilkesidir. Onun inanışına göre acıyı yaratan irade, merhamet eylemiyle nehyedilir. Schopenhauer'de bu sırf nazariye olarak kalır. O, hayatında hayvanlardan başkasına karşı az bir acıma duymuştur.

Çünkü iradenin ne nazarî, ne de pratik nehyedilişi sonunda Schopenhauer'in bütün düşüncesinin içinden doğduğu kötümserliğini ortadan kaldıramaz. Şimdi de o, hiçbir şey olmasaydı daha iyi olacaktı, diyerek yok oluşun varoluşa kesinlikle tercih edilebileceğini belirtmektedir. Artık o var olan her şeyin silinip yok olacağı Nirvana'ya özlem duymakta, dünyanın ve insanın gerçek hedefi hiçliktir, çünkü 'karşımızda sadece hiçlik' kalmaktadır, demektedir.

Kierkegaard ya da Tanrı'nın casusu

Bazı filozoflar kadınlarla serüvenleri yüzünden yollarından saptırılmışlardır. Denilebilir ki bir filozofun bir kadın sâyesinde kendi yolunu bulması ender görülen hâllerdendir ve bunun herhangi bir sosyete kadınıyla değil de aşağı yukarı on beş yaşındaki basit bir kentsoylu kız yüzünden olup bitmesi şaşırtıcıdır. Böyle bir olay Sören Kierkegaard'ın başından geçmiştir; çünkü Regine Olsen olmasaydı, o bir filozof olamayacaktı ve o yazdıklarını yazamayacaktı.

Yirmi dört yaşındaki Kierkegaard'ı bu ufak kıza çeken şey, onun bu kıza düpedüz yıldırım aşkıyla tutulmasıydı. Böylece Regina Olsen ile evlenmeye derhal karar verdi; üç yıl sonra onunla nişanlandı. Bu nişan Kierkegaard için de sorun oldu, zîrâ az bir zaman sonra Kierkegaard bir kadını kendine bağlamak hakkına mâlik olmadığını inceden inceye düşündü. Dar anlamdaki evlilik kavramına göre, ona göre evlenecek çiftlerin birbirlerine karşı mutlak bir açıklıkla hareket etmeleri gerekmekteydi. Ama Kierkegaard kendini buna elverişli görmemektedir; öyle şeyler vardır ki, Kierkegaard'ın belirttiğine göre, bunlar bir sır olarak saklanmalıdır. O bunun üzerine ne kadar çok düşünürse, kendi gibi bir insanın evlenme imkânının o denli daha zor bir mesele hâline geldiğini anlıyordu.

İşte böylece korkunç bir sahne ortaya çıktı. Kierkegaard nişanlısının bizzat bu nişanı bozmasını istemektedir. Bunun için kendini, onun karşısında son derece nefret uyandırıcı ve reddedilmeye müstahak biri olarak göstermekten ve böylece Regine tarafından sonunda kovulmaktan başka bir çare göremektedir. "Bu ilişkiden bir rezil, belki de olabildiğince tam bir densiz olarak kurtulmayı, kendim yeniden serbest kalabilmem için biricik çare diye gördüm" demektedir. Sonunda fecî bir sahne meydana çıkar. Kierkegaard şöyle diyor: O, yoksa sen evlenmek istemiyor musun? diye sordu. Buna şöyle karşılık verdim: Ancak on yıl sonra bu mümkün, kurtlarımı tamamen döktükten sonra, genç bir kızla kendimi gençleştirmek için evlenebilirim. Bu zavallı kızın, bununla yüreğinin parçalanmış olması şaşırtmamalıdır, ama Kierkegaard da ruhen alt-üst olmuştur. Acayip bir tarzda, ilişkilerinin kesilmesine rağmen, yeni bir temel üzerinde Regine ile yine de yeni bir ilişkiyi devam ettirebileceğini ummaktadır. Ufak bir kent olan Kopenhag'da cadde, ya da kilisede onunla kaçınılmaz olan karşılaşmalarından her birisini günlüğünde özenle kaydeder. Regine'nın kendisini görüp görmediği, gülümseyip gülümsemediği, durup durmadığı üzerine sayısız teemmüllerde bulunur; ama Regine'ye hitap etmeye cesâret edemez; sonunda gazetelerden birinden onun bir başkasıyla nişanlandığını öğrenir. Artık Kierkegaard'ın umutsuzluğu büyür. Günlüğünde eski nişanlısını sadakâtsizlikle bile itham eder, ama yine de ondan umudunu hâlâ kesmiş değildir. Kieerkegaard ölümüne kadar Regine'ye ilişkisini günlüklerinde sürdürür ve eserlerinde onu kendine üzüntü veren teemmüllerinin ana konularından biri yapar.

Kierkegaard'ı aslında bir evlilik imkânı için gerekli gördüğü o köklü, açık kalplilikte engelleyen nedir acaba? Bu engel ilkin biraz da zararsız bir noktadır: O bir kere geneleve gitmiştir, elbette oradaki kadınlarla mahrem bir ilişkiye girmeksizin yapmıştır bunu; onlar Kierkegaard için daha derin bir şeyin işaretidir: O ve bütün ailesi ağır bir fecaâtin etkisi altındadır; bu felâket babası yüzünden ortaya çıkmıştır, çünkü

babası da cinsel bir yolla baştan çıkmıştır ve ömrü boyunca, daha sonra Kierkegaard'ın annesi olacak kızla evlenmesine rağmen, bu vicdan azabının etkisi altında kalmıştır. Ama daha önemlisi şudur: Babası bir sarhoşluk ânında ilk gençliğinde Tanrıya küfür ettiğini itirâf etmiştir. Kierkegaard bunu günlüğünde şöyle belirtmiştir: "Bir zamanlar babam, bir delikanlı olarak Jütland'da otlakta koyunları güderken ve büyük zahmetlere katlanırken, açlık çekerken ve sefil bir durumdayken bir tepeye çıkmış ve Tanrıya lânet etmek gibi korkunç bir günah işlemiştir ve bu adam bunu seksen iki yaşında bile bir türlü unutamamıştır." Kierkegaard, bu olaydan beri bütün ailesi ve kendinin üzerinde ortadan kaldırılamaz olan bir lânetin kaldığına kânidir.

Kierkegaard'ın bu olayları o denli korkunç görmesi karakterindeki temel niteliğinin melânkolik olmasından ileri gelmektedir. "Ben ufacık bir çocuktan en acınacak bir melânkoliye kapılmış bir insandım. En önemsiz bir tatarcıktan, inkarnasyonun gizlerine kadar bütün kişisel varlığım bana endişe vermekteydi. Benim için her şey iskandil edilemezdi. En çok da kendi 'Ben'im bana bir muammaydı." Bu melânkoli onun kendi kendiyle ilişkisinin anlaşılmamış dereceye çıkarılmasından ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard için söz konusu olan, varlığının kavranılmazlığı içinde, acaba onun neresinde biraz kaçık bir snob rolüne bürünerek bu melânkolisini gözlerden saklamağa çalışmaktadır? Göze çarpar derecede farklı giyinir, Kopenhag caddelerinde boyuna kafelere ve tiyatrolara gider, serseriyâne dolaşırdı. Tovoli'ye giderek, kentin eğlence parkını ziyaret eder, bir yazı kaleme alır ve bir bölümüne: 'Bir baştan çıkarıcının günlüğü' adını verir, şöyle yazar: "Ben biraz önce bir topluluktan geldim, orada bulunanların ruhu gibiydim, ağzımdan nükteler döküldü, herkes güldü, herkes bana hayran kaldı, ama ben evet nokta nokta, dünyanın yarı çapı kadar gitmeli bu noktalar... dışarıya çıktım ve kendimi öldürmek istedim".

Fakat Kierkegaard, melânkolisinden kurtulmak için bir çare bulur. Bu onun şiirsel, felsefi ve tanrı bilimsel yaratışıdır. Fi-

kirler durup dinlenmeden sorununu işler ve onu nesnelleştirir ve bu sebepten onlar kendi îtirâfları diye geçerli sayılabilir. Bu eserlerinde polemiksiz yapamaması, bir sürü hasmını harekete geçirir. O çağdaşlarının sıradan müdrikesine saldırır ve kendi tarzına göre buna tepki gösterir: Tehliz edici yazılarıyla cevap verir. Kente tanınan bir hiciv gazetesinde Kierkegaard, tekrar tekrar onu kötüleyen karikatürlerle çizilir. Herkesinkinden farklı giysisiyle, incecik bacaklarıyla, birbirine benzemeyen tozluklarıyla, sırtındaki kamburuyla, evet hattâ sevdiği kızın sırtına binmiş olarak gösterilir. Kierkegaard, bu karikatürlerden son derece rencide olur. Ama alaya marûz kalışının çağına özel bir şeyler söylemek zorunda olanların kaçınılmaz kaderi olduğunu belirtir. O, alayların bir kurbanı olmayı üstlenir.

Fakat asıl önemlisi Kierkegaard, teemmüllerinin akışı içinde Hıristiyanca varoluşun gerçek mahiyetini iyice düşününce, resmî kilise ile müthiş bir hesaplaşmaya girişir. O resmî kiliseyi Hıristiyanlığa ihânet ettiği için muâhaze eder, son derece saldırgan bir dille teksir edilmiş kâğıtlarda kiliseye ve her şeyden önce onların piskoposlarına savaş açar; bundan kısa bir süre sonra 1855'de kırk iki yaşında olduğu hâlde ölür.

Kierkegaard'ın veciz bir şekilde belirtmek istedikleri, onun melânkolisiyle ve teemmülleriyle (içdüşünüm) alt-üst edilen ruh toprağından ortaya çıkar; onun gibi çok içten bir şekilde kendi kendine yönelik soruyla karşılaşan bir kimsede, o felsefe yaptığında, insanın kesinkes söz konusu olması tabiîdir. O bunu soranı dışta bırakan bir bilimsel sorunun anlamında ele almaz; tersine felsefe yapanın, kendi bu soruşunda kumar masasına yatırılmıştır, "çünkü bütün özlü tanıma varoluşu ilgilendirir." Böylece Kierkegaard insan üzerine düşünüşünde bir varoluşçu düşünür olur. Bu sebepten içinde insanın kapsamlı bir anlamda kendi kendine muammâ olduğu bir çağda, yani yüzyılımızda Kierkegaard tam bir etkinliğe kavuşur: Tanrıbilimde olduğu kadar, felsefede de bu etkinliği görülür. Tanrıbilimde sadece Barth ve Bultmann'a, felsefede de Jaspers ve Heidegger'e etkilerini düşünmemiz yeterlidir.

İnsana yönelik soruya yoğunlaşması Kierkegaard'ın belli başlı felsefi kanaatleri için önemli mantıkî sonuçlar doğurmuştur. Ondan sık sık alıntılanan ve hemen hemen hep yanlış anlaşılan şu ilkesi ortaya çıkmıştır: "Öznellik gerçektir." Bununla demek istenen şu değildir: Her şey sadece özneldir. Her şey sırf insana ilişkisi iledir. Nesnel hiçbir gerçek yoktur. Alışılmış olan göreceliğe uyan bu türden bir anlamayı Kierkegaard şiddetle reddeder. O öznellik gerçektir diye hiç durmadan tekrar ederse, bununla şunu demek ister: Bir şeyin insan için gerçek olabilmesi, insanın onu tam bir tutkuyla kişisel gerçeği olarak içinden kavrayıp kavramamasına bağlıdır. Eğer bir gerçek, varoluşa dokunmazsa ve onu değiştirmezse, onu kazanmanın hiçbir anlamı yoktur. Bu noktada Kierkegaard'ın büyük hasmı Hegel'i eleştirisi başlamaktadır. Hegel, heybetli sisteminde tüm realiteyi, tarihi ve tabiatı kavramaya çalışmıştır; ama o bu yüzden insanı varoluşunun çaresizliği içinde unutmuştur, fakat son derece kapsamlı toplu bakış, insanın kişisel varlığını değiştirmediği sürece insana hiçbir yarar sağlamaz. Gerçek sadece onu kendine kararlılıkla mâl eden ve somut varoluşunda gerçekleştiren için canlıdır. Bu bakış açısını, Kierkegaard kendi kendine de uygulamaktadır. "Benim için gerçek olabilecek bir gerçeği bulmak, kendi için yaşamak ve ölmek isteyebileceğim ideyi bulmak söz konusudur," demektedir. Fakat Kierkegaard'ın o derece tutkuyla araştırdığı insan varoluşu nedir acaba? Varoluşçu bir düşünür olarak o, insan kavramını kendi deneyinden kazanmağa mecbûrdur, ama bu onun için dünyaya ve kendine karşı duyduğu yabancılığın, iç parçalanışının ve bölünüşünün uçurum derinliğindeki korkunun, umutsuzluğun duyuluşudur. Bütün bunları Kierkegaard, sadece kendi kişisel kaderi olarak kavramakla kalmaz; tersine aynı zamanda ve özellikle insanın ana ruh durumları diye de görür. İnsan kaçınılmaz olarak "korkunun" içinde ve ölüme götüren hastalığın getirdiği umutsuzluk içinde yaşar, ama bütün bunlara tam bir dürüstlükle katlanılmalıdır.

Kierkegaard'ın büyük keşfi şudur: Korkuda insan, hürriyetin imkânını yaşar ve onu asıl özü olarak duyar. Çünkü

korku realiteyi, kendilerine karşı insanın karar vermek zorunda olduğu kişiye baskı yapan imkânlardan bir övgüye dönüştürür. Bu sebepten o onun içinde şunu keşfeder: İnsan ebediyen tespit edilmiş değildir. Onun varlığı varolabilmesidir. Bir insana bahşedilen o müthiş şey seçiştir, hürriyettir."

İnsanın hürriyeti düşüncesinden hareket ederek Kierkegaard, varoluş imkânlarına dâir önemli öğretisini "hayat yolundaki devrelerin" doktrinini geliştirir. İlkin "estetik devre" gelir. İnsan, eğer o kendilerinden gerçekten bir kullanımda bulunmaksızın bir sürü imkâna sahip olmakla yetinirse, o safhada bulunur. O devrede sırf seyrederek ve zevk alarak davranır, ama etkin ve bu yüzden sorumlu davranmaz. İlginç olana ve kendini dağıtacak olana yönelirse, imkânlarla kendini bağlayıcı hissetmeden tecrübe ederek kendini tüketir, ama bu tarzda sırf estetik olarak yaşayan, kişisel varlığının boşluğuna marûz kalır ve tam anlamıyla realitenin dışında kalır.

Bunun için Kierkegaard insan için estetik devrenin varoluş imkânlarının sonuncusu olmayacağını iddia etmektedir. Gerçekte varolmak demek, en doğrusu insanın karşısındaki imkânlardan birini seçmesi, o seçtiğini içinden yakalaması ve diğerlerini reddetmesi demektir. İnsanın hürriyeti buna göre karar veriş olarak cereyân eder, çünkü karar vermeye cesâretli olan birisi realiteye ulaşır ve dünyadaki kişisel varlığına dayanak sağlar. Seçme ve karar veriş, Kierkegaard'ın, kendileriyle insanı mütalâa ettiği belli başlı kategorilerdir. (Makule). Onlar ikinci "ahlâki devreyi" belirgin kılarlar. İnsan bu ahlâki alana girmekle ve fiilen karar vermekle, ancak bu takdirde, aslında kendi kendine ulaşır ve onun olabilecek ödevi eline geçirir.

Bununla birlikte bütün bunlarla Kierkegaard'ın düşünüşünün tam içi gösterilmiş değildir. Kişinin kendi kendini ahlâki olarak ele alma girişimi de umutsuzluğun içinde son bulur. İnsan, sonunda bizzat kendi gücüyle gerçekten kendi olamayacağını keşfeder. Bu güçsüzlük onun sonluluğunun, ölümlülüğünün en derin işaretidir. Kierkegaard gibi dünya-

daki kişisel varlığının muammâsını hiç durmadan düşünen bir kimse, sonunda eni konu şunu görmek zorundadır: İnsanın bu dünyadaki kişisel varlığı, kendi kendinin içinde hiçtir; buna dâir son derecedeki umutsuzluğundan insan, eğer onakendi dahli olmaksızın yeni bir imkân açılırsa, ancak bir çıkış yolu bulabilir. Bu imkânın içinde o, sadece ölümlülük olmadığını anlar, ölümlülük ve ölümsüzlükten oluşan bir mûcizeli örgü olduğunu kavrar. Onun mahiyetindeki sonluluk, onu dünyevî varlığının anaforuna atar ve onu onda sımsıkı tutar. Buna karşı mahiyetinin diğer kısmı sonsuz bir özlemle bir başka dünya ile bağlantı kurmasına imkân verir. Oradan o umutsuzluğun üzüntüsü içinde avuntu bulur, ama aynı zamanda benlik oluşuna, davranışına ve karar verişine ilişkin geçerli talimâtlar alır. Bu sebepten insan için söz konusu olan şey, her şeyden önce onun dünyadaki kişisel varlığındayken sonsuzluğu unutmamasıdır. Bunu gören biri üçüncü "dînî" safhaya geçer.

Filozof Kierkegaard düşüncelerini böyle formüle etmektedir. Tanrıbilimci Kierkegaard aynı şeyi doğrudan doğruya şöyle dile getirmektedir: İnsan Tanrının mutlak hak iddiası altındadır. Bu nokta seçme ve karar vermeye asıl önemi kazandırır. Onunkisi Tanrı karşısında bir seçim ve karar veriştir. Böylece Kierkgaard şunu diyebilmektedir: "Söz konusu olan, bir kimsenin büsbütün kendi olmasıdır; tekil insan olması, bu belirli tekil insan olmaya cesâret etmesidir Tanrının karşısında tek başına, muazzam çaba harcayışı için yapayalnız kalmalı ve bu büyük sorumluluğu taşımalıdır."

Kierkegaard'ın sonsuz mânevî ve ruhî çabalarla bu mevkie erişmesi, melânkolik yaratılışının kendine karşı çıkardığı tüm itirazlarda sonunda avuntu bulması sonucunu doğurmuştur. Ona bu derece has olan, o derece derin bir melânkolinin mahiyetinin onun sonluluğun alanında ve herşeyden önce insanlarla ilişkisinde ortadan kaldırılamaz oluşu dahildir. Sadece eğer bu melânkoli sonsuzluğun kendini temellendirirse, ancak bu takdirde dinginliğe ulaşabilir. Elbette o bu yüz-

den ortadan kalkmaz. Kierkegaard şunu bilmektedir: Melânkolik olduğundan, bu durum ona yüreğinin tutkusunda ebedî olanı kazanma imkânını sağlar. "Hayatım korkunç bir melâkoli ile başladı. Bu hayat daha ilk çocukluğumda o derin dibinde tedirgin edilmişti. Kişisel varlığımın bu ana felâketinin yok edilebileceğine inanamıyordum; böylece ben eğer ömrüm boyunca böyle acı da çeksem Tanrının "sevgi" olduğundan emin olduğumdan ve bundan mutluluk duyduğumdan ebedî olanı yakaladım." İnsanın ebedî olanın içinde kayıtsız şartsız temellendirilişini talep etmekle Kierkegaard, çağında insan neslinin ilerlemesine inanan Hegel'in duyurduğu tarihteki akla inanan bir yüzyılda yabancı kalmaktadır. O, çağdaşlarının çoğundan daha derini gördüğünden, çağını acımasızca eleştirmeye zorlanır, sesini hınç dolu günlük notlarında ve eserlerindeki tutkulu polemiklerinde yükseltir. "Bütün Avrupa topyekûn bir iflâsa doğru gitmektedir. Şimdiki zaman umutsuzluğun çağıdır. Bir kuş vardır, onun adı yağmur peygamberidir, işte o ben'im" demektedir. Eğer bir nesilde ufukta bir kasırga görünmeye başlarsa, onlardan birinin kendimin olduğu bu tür kişilikler meydana çıkar". Kierkegaard zamanını her şeyden önce gerçek bir tutkusu olmayan bir dâvânın kendini çinden yakalamadığı bir çağ diye kınamaktadır. İnsan hayatı .zânlı ve aklî olanın egemenliği altında mahvolmuştur; eylemde bulunmaya ilişkin her türlü güç, sonu gelmeyen teemmülün içinde boğulmuştur. Bunu Kierkegaard aşırı teemmül tehlikesini ve kendini tahrip etmeye götürücek kadar kendi kendinde yaşadığından daha büyük bir açıklıkla, netlikle görmektedir. O bundan başka şunu da görmektedir: Akıllı ve izânlı oluşun egemenliği, insanm kişisel varlığını belirsiz kılmaktadır, çünkü şimdi durum öyle görünüyor ki bir davranışta bulunuş ve bir şeyin olup bitişi, sanki onun üzerine en iyi hâlde düşünüldüğü için öyle olmaktadır. Her yerde müdrike, kayıtsız şartsız âşık oluşa dayanan bir akıl izdivacı yerine geçmektedir. Sonsuz bir itâât yerine -muhakemeye dayanarak— itâât. rizikoya girmek yerine olasılık, davranışta bulunmak yerine kurnazca hesaplama mevcuttur.

Davranışı iki anlamlı olarak engelleyen kesintisiz teemmülü arayış Kierkegaard'ın gördüğü gibi, insanı bir öldürücü tehlikeye marûz kılmaktadır. Eğer artık hiçbir kimse karar veremezse ve böyle bir seçimde o kendi olamazsa, en derin anlamda bir kimse diğerinden farklı olmaz. Kısır bir seviye egemen olur. İnsanın yan yana oluşları "seyirci" zümresine dönüşür ve yakalanamaz olan anonim bir "kamuoyuna" benzer. Onun belirgin niteliği "gevezeliktir". Her sorumlu konuşma, "dedikodunun" içinde yok olur.

Hiç kimse artık kendi karar vermez. Komite üstüne komite teşkil etmekle yetinilir. Sonunda bütün bir çağ komite hâline gelir, ama halk kalabalıkları gerçek olmayandır. Fakat durum böyle ise insan için anonim bir bütünün kısımları değil, tersine bizzat kendi için kendi olması söz konusudur. Bu sebepten Kierkegaard çağdaşlarının her birisini bir birey olmaya yorulmadan çağırır, kendi varoluşu ile sonsuz derece ilgilenen ve birey olarak, Tanrının karşısında duran biri olmalarını ister. "Birey" kategorisine benim olası önemim bağlıdır. Bu noktaya dikkati çekmeyi ödevim olarak gördüm. Bu ödev elbette ağır bir yüktür; ama onun gerçekten üstlendiği yerde, o muazzam bir olay olur. Birey olarak varoluşun en korkunç şey olmadığını öğrenen bir kimse, onun en büyük şey olduğunu söylemekten ürkmeyecektir."

Birey olmak çağrısıyla Kierkegaard, daha sonra ve özellikle çoğunluğun bir meselesi hâline gelen Hıristiyanlığa karşı çıkmaktadır. Kolayca, sadece vaftiz ediliş belgesiyle bir Hıristiyan olunduğuna dâir görüş, Hıristiyanlığın ciddiyetini ciddi olmayan bir oyuna dönüştürmektedir. Kierkegaard için bu sağgörüde sahte Hıristiyanlığa karşı gerçekten Hıristiyan oluşu bütün ağırlığıyla gözler önüne sermek ödevi ortaya çıkmaktadır. Hıristiyan olmak onun için halk yığınlarının bir işi değildir, tersine kayıtsız şartsız ruhun ebedî selâmetiyle ilgilenen tek tek kişilerin işidir. Onlar kendiliğinden anlaşılır bir şey olmayan bir paradoksa dayandığı için, bir riziko alan inanca içinden sarılırlar. Bu paradoks ebedî olanın ölümlü,

yani zamanla sınırlı oluşudur. Bu sebepten inanç sadece her türlü tabii anlamayı geride bırakan "sıçrama" ile ele geçirilebilir. "İnanmak demek, kişinin Tanrıyı kazanması için müdrikesini yitirmesi demektir". Bu kanaâtiyle Kierkegaard, birey olarak ülkesinin resmî kilisesine amansızca saldırır, aynı zamanda bir umutsuzca adımla dinamit fitilini mevcut Hıristiyanlığa karşı tutuşturmalıdır, demektedir".

Kierkegaard sonunda, buradan melânkolik varoluşunun en derin yorumuna ulaşmaktadır. O, Tanrının dünyevîleştirilen bu Hıristiyanlık döneminde Hıristiyan mesajının ciddiyetini yeniden duyurmak için bir melânkolik kişi olan kendini, bir tecrit edilmiş kişi seçtiğine inanarak öyle anlatmaktadır. "Ben Tanrının hizmetinde bir casus gibiyim. Nesneleri tanımak ile varoluşun ve Hıristiyanlıkla gerçek Hıristiyanlığın nasıl birbirine uygun geldiklerinin gizini bir casus gibi araştırmakla görevlendirildim. Hayatım, başkalarına meçhul kalan ve onlarca anlaşılamaz olan bir büyük acı çekiştir. Bende her şey gurur ve boş bir kibir gibi görünüyor, ama bu doğru değildir; ben etimde kıymığımı taşıyorum. Bunun için evlenmedim ve hiçbir memuriyete girmedim. Onun yerine bir istisnâ oldum. Gündüzün çalıştım ve çaba sarfettim ve gece bir yana bırakıldım: Bu bir istisnâ idi." Sonunda yine şöyle der: "Bu derece melânkolik oluşum, yine de benim için bir şans olmuştur"...

Feuerbach ya da Tanrının yaratıcısı olarak insan

Şansın kendilerine yâver gittiği filozofların yanında, kötü bir talihin sürekli olarak yakalarını bırakmadığı olanlar da vardır. Her ne kadar hayatın aksiliklerine zaman zaman olağanüstü mutluluk hâlleri karışmışsa da, Feuerbach bu kötü talihe marûz kalanlardan biri sayılmalıdır.

Bu arada şunu da belirtelim ki ilk felsefi düşünceleri kesinlikle çok vâadediciydi. Babası ünlü bir hukuk bilginiydi, onun başmdan geçen bir aşkın masraflarını ödemek mecbûriyeti yanında, çok sayıdaki çocuklarını uygun bir tarzda eğitebilmek için yeterli parası vardı. Genç Ludwig Feuerbach örnek bir öğrenci olarak öğretmenlerinde saygı uyandırır. Bir okul karnesinde açık, sessiz ve sâkin tabiatıyla ve esas itibariyle tam anlamıyla görgülü tavır ve hareketiyle ve çok büyük ölçüde çalışkanlığıyla, kendini seçkin kıldığı belirtilmektedir. Yeterli bir çekle donatılmış olarak Heidelberg'de tanrıbilim öğrenimi görür; ama düş kırıklığına uğrayarak, oradan felsefe öğrenimine geçer. Şöyle demektedir: "Çünkü bağımlılıktan, hürriyetten, akıldan ve inançtan oluşan tanrıbilimsel karışım; gerçeğime aykırı olarak birlik, kararlılık, kayıtsızlık ve ön şartsızlık isteyen ruhumda müthiş bir nefret uyandırmıştı." Berlin'e göç ettikten sonra gizli bir derneğe üye olduğu gibi bir kuşku uyandırır, ama bunda bir politik niyetin as-

la bulunmadığını ispatlıyarak kendini temize çıkarır. Üniversitede Hegel'in etkisi altına girer, onunla -elbette kısa vedâ- bir yana- sadece bir kerecik konuşabilmiştir. Luther ve Wagner'in ünlü meyhanesinde olmuştur bu görüşmeleri, ama orada müthiş sıkılganlığından dolayı bir şey söyleyememiştir. Feuerbach, bundan sonra Erlangen'de doktor pâyesini kazanır ve orada ruhen Hegel'den yavaş yavaş koparak yirmibeş yaşında doçent olur. Bu kentte yalnız başına yaşar, kendini büsbütün bilimine verir. Bir mektubunda şöyle yazmaktadır: "Benim şimdiki dâirem gibi o kadar dingin ve tabiatın çerçevelediği bir ikinci dâire bulmak zordur; öğleden önce bir bardak su içerim, öğleyin ölçülü bir yemek yerim, akşamları bir testi bira ve en çok bir turpla yetinirim. Eğer bunları daima elimin altında bulundurabilseydim, yeryüzünde hayattan başka bir şey istemezdim." Bunun dışında fazladan sandalyede çok oturduğu için, kendinden yoksun olamadığı kahvesini de içmektedir.

Fakat bundan sonra güçlükler ortaya çıkar. Kısa süren bir fâaliyetten sonra Feuerbach için üniversite sıkıcı gelir. Bunun iki sebebi vardır; o "ölüm ve ölümsüzlük üzerine düşünceler" başlıklı bir yazı kaleme almıştır. Onu her ne kadar anonim olarak yayımlatmışsa da, yine de onun kimin yazdığının meydana çıkmasını engelleyememiştir. Bu olay, kitap yazarının tanrı bilimsel ve politik tutuculuğun egemen olduğu akademik çevrede, ilerlemesine engel olacak türdendir. Kızkardeşine yazdığına göre "çünkü iğrenç bir serbest ruh, bir tanrıtanımaz, hattâ Deccalın ete ve kemiğe büründüğü biri" olduğu yolunda bir dedikodu çıkmıştır. Bunun dışında Feuerbach, üniversite kürsüsünde az bir başarı gösterdiğini tespit etmiştir. Onun başaralı olduğu alan yazı yazmaktır; sözlü olarak öğretisini duyurması değildir. Bu sebeple, Erlangen'de bir profesörlük elde edebilmek şansı da ortadan kalkar; böylece orada, ekmek ekonomisinin patates ekiminden başka sadece dindarâne koyun üretiminin gelişmekte olduğu yolunda, kendini haklı kılacak bir sebeplendirişle üniversiteden ayrılır. Bir parça cüretkârca, ama büsbütün yanlış olmayan şu tespitiyle avunur: "Felsefe

profesörü olmaya elverişli değilim, çünkü düpedüz filozofum." O, olağanüstü biri olduğu üzerine hak iddiasında bulunmaktadır; onun için onlar kendini normal meslekten bir profesör pâyesine düşürmeye mezûn değildirler.

Şimdi Feuerbach, kendisi için mümkün olan tüm meslekleri zorunlu olarak eni konu düşünür. Lise öğretmeni, özel öğretmen, kütüphaneci, redaktör, serbest yazar... Ama hiçbirisini elde edemez. Uzun süren bir hazırlıktan sonra Paris'e giderek orada yerleşmek düşüncesi de kararsızlığı yüzünden çıkmaza girer; biraz da mantıkî sonuçlarını dikkate almadan, yeniden çeşitli üniversitelerde ders vermeye tâlip olur; ama bütün çabaları boşa çıkar. Sonunda dar ağacında can verecek birisinin, geciktirilen infazıyla yaşadığını bir mektubunda özveriyle belirtir.

İşte o zaman hayatında bir kadın sâyesinde bir dönüşüm olur. Feuerbach, bir mâlikane sakininin ve porselen fabrikatörünün kızma sırsıklam âşık olur. O, kıza şöyle yazar: "Ruhum, sadece içinden sana yönelen ve yaşadığımın biricik bir işareti olarak kulaklarıma çarpan iç çekişimin yükseldiği bir uçurumdu." Berta Löw adındaki kız bu eğilimine, ister Feuerbach'ın mânevî hasletlerinden, isterse onun dış meziyetlerinden ileri gelmiş olsun karşılık verir. Bu husûsta Feuerbach'ı kişisel olarak da tanımış olan bir biyografı şunları yazmaktadır: "O orta boyluydu, mevzûn vücudunun yapısı en ileri yaşlarına kadar çevikliğini korumuş ve tam anlamıyla formunda kalmıştı; yürüyüşü hafif ve esnek idi. Ciddi ve yumuşak ve zeki yüz çizgileriyle açık mavi gözleri, aynı zamanda keskin ve belirgin iyi niyetli bakışlarıyla göze çarpıyordu. Onun üzerinde yükselen güzel, biçimli alnı kahverengi kısa kestirilmiş gür bir saçla çevrilmişti; yüzü, ince çizilmiş burnu ve ağzı ve tamamen kesin kararlılığı yanında, gözden kaçmayan bir iyilik izlenimi yaratarak genç yıllarında daha sonra, kendine gür bir top sakalın eklendiği hoş bir bıyıkla donanmıştı." Biyografın dediğine göre kişiliğinin etkisi karşı çıkılmaz olarak hemcinslerinin sempatisini kazanıyordu.

Bu sebeple kalbininin kadınının, Feuerbach'ın evlilik teklifine kulak vermesi ve onu kabul etmesi ve evlenmeleri gecikmedi. O artık bekâr hayatının pisliklerinden, kutsal evliliğin sağlıklı banyo suyuna girebilecektir. Bu ona bir büyük dış ve iç güveni sağlar. Mâlikanenin kule odalarında arzu ettiği yalnızlığının içinde oturur. Geçimi temin edilmiştir, sadece karısının porselen fabrikasının gelirlerinden eline geçen parayla değil, aynı zamanda -biyografının açıkça belirttiği üzere- kocaman bir meyve ve sebze bahçesiyle, av hayvanları ve kümes hayvanları ile dolu büyük bir ormanın ve bir sazan balığı gölünün sağladığı kazançları sâyesinde geçim derdi ortadan kalkmıştır.

Feuerbach'ın yaşama tarzına gelince, biyografı onun, örnek teşkil eden sade yaşama alışkanlığından, biraz da kılı kırk yararcasına şöyle söz etmektedir: "Odasının toplanmasını ve ısıtılmasını Feuerbach'ın kendi sağlıyordu; yatağını da bir zamanlar Pascal'm yaptığı gibi aynen öyle, geceleyin kendi eliyle ve gündüzün yine kendi düzenliyordu. Çalışma odalarında en büyük düzen ve temizlik egemendi. Dâhi kişilerin kendi kendilerine ve başkalarına çıkardıkları güçlüklerin kaynağı olan aşırı düzensizliğe yönelik, sözüm ona ayrıcalığı, hiçbir zaman kendine mâl etmemişti. Giyinişi de kusursuz bir temizlikteydi. Sabahın en erken saatlerinden başlayarak sade bir ev giysisi giyerdi. Vücuduna tam oturan ve yukarısına kadar iliklenmiş, koyu renkte bir giysi, ekseriya bir cübbe, ona bir kolcunun görünümünü veriyordu. Bir kişiyi mûnisleştiren ve savruk bir rahat düşkünlüğünü anımsatan ve birçok Alman bilginlerinin bir türlü vazgeçemedikleri terlikleriyle birlikte, taşıdıkları ropdöşambra iltifat etmezdi. Gündüzün daima çizme giyerdi. Başında ara-sıra hafif bir ufak takke olur. Buna göre üniversiteden kaçan bir doçenti öyle tasavvur edebiliriz. Üstelik kayınpederinin mâlikanesinde dünyaya biraz yabancı kalan 'Biedermeier'ce dalınçsal uzaklığı seviyordu. Bu çağda en iyi hayat hır-gür'den uzak bir hayattır; çünkü bütün sosyal hâl ve şartlarımız dayanışmanın bütün dış görünüşlerine rağmen kesinkes bozulmuştur".

Bu pastöral dünyada, Feuerbach adını ünlü kılacak olan kitabını yazar: "Hıristiyanlığın mahiyeti". Bu kitabıyla bilim dünyasının dikkatini üzerine çeker. O kendi de kitabının değerinin tamamiyle bilincindedir. Şöyle yazıyor: "Bu kitabım temelinden budalalaşmış ve bozulmuş olan şimdiki nesil için yazılmadı; tersine oluş hâlindeki daha iyi, daha yüksek bir nesil için kaleme alındı." Şimdi kendini felsefe yapmanın en son sınırına kadar geciktirilen bir filozof olarak hisseder. Dostlarının kitabını onaylamasından sevinç duyar; ama çoğu köylülerin, otel sahiplerinin, askerlerin eseriyle vecde düşmeleri, zahmetli yolculuklar sonunda uzaktan kendini ziyarete gelmeleri, ya da ona vecdli ve rikkâte getirici mektuplar yazmaları onu daha da hoşnut eder. Araya karışan ve o kız için trajik bir sonuç veren bir aşk serüveni de, onu mutluluğunda ciddi olarak rahatsız edemez.

O zaman yeni bir şey ortaya çıkar. Bu 1848 ihtilâlidir. Artık Feuerbach daha büyük bir etkinliğe, etkili bir müdâhaleye kavuşacağı dönemin geldiği izlenimini edinir. Kendini demokrasi davasıyla özdeşleştirir. Devlet işlerini özel, ayrıcalıklı bir kastın, ya da insanlar sınıfının değil, tersine herkesin dâvâsı yapacak olan ruhtur ve bu ruh zafere ulaşmaya mecbûrdur ve ulaşacaktır; çünkü onun zaferiyle insanlığın ödevi yerine getirilmiş olacaktır. Feuerbach artık etkin olur; devrimci sahnelerin ortaya çıktığı kent olan Paris'e gitmeyi aklından geçirir. Hattâ kendine bedava bir çiftliğin teklif edilmesinin imkân dışı olmadığı Amerika'ya giderek yerleşmeyi de düşünür. Değişen hâl ve şartların altında, yeniden akademik etkinlikte bulunup bulunmayacağını, bir dergiyi yayımlamasının uygun olup olmayacağını da teemmül eder. Heidelbergli öğrenciler tarafından Feuerbach, onlara göre, modern çağın ruhunun şafağının sökmeğe başladığı en ender kişilerden biri sıfatıyla konferans vermeğe çağrılır, üniversite öğretmenleri ve işçilerin karşısında üniversite kendi odalarını ondan esirgediği için Belediye Reisliği binasında bu konferanslarını verir. Konferans salonuna girdiğinde, dinleyiciler sandalyelerinden ayağa kalkarlar. Heidelberg'de üniversite öğrencisi olarak bu konferanslara katılan

Gottfried Keller, Feuerbach'ı beceriksiz ders veriş tarzının ihtirazî kaydıyla, onun felsefenin o dönemdeki tam anlamıyla en önemli tarihî kişisi olarak vurgulayarak adlandırır."

Ama bundan sonra Feuerbach'ı yeniden yorgunluk ve çekingenlik avucuna alır. "Ben sadece insanın daima tadabileceği en üzüntülü durumları içten yaşadım. Eski, sessiz, basit ve yine de sevdiğim hayata karşı en dindirilmez özlemi içimde taşıyordum. Her şey benim için esrarengizdi, keyfimi kaçırıcıydı, eğer üniversitede kürsüye çıkmak zorunda kalırsam, kendimi darağacına çıkmak mecbûriyetinde olan bir zavallı günahkâr gibi hissediyordum." Dostları onu devrimci hareket e karıştırmak isterler, ama o bunu reddeder. En vecdli devrimcilerden birisine Feuerbach, Heidelberg'de ders verişinden önce şunu açıklamıştır: "Ben şimdi Heidelberg'e gideceğim ve orada genç üniversite öğrencilerine dinin mahiyeti üzerine konferanslar (dersler) vereceğim ve eğer orada ekeceğim tohumdan birkaç taneciği bir yüzyılda biraz yeşerirse, insanlığın iyiliği için, sizin bu gürültülü patırdılı mücâdelenizden daha çoğunu meydana getirmiş sayarım kendimi".

Böylece Feuerbach, mâlikanesinin uzletine geri döner; ama orada da yaşamak zorlaşır. O şimdi evini "melânkolik çalışma odam" diye adlandırır. "Her bakışımda dünyanın kendileriyle çivilendiği çivileri en iç parçalayıcı tarzda görmekteyim." Özverili ruh durumları Feuerbach'a egemen olur. Ona öyle gelmektedir ki, âdeta hiçbir şeydir ve hiçbir şey meydana getirmiş değildir. Filozof yerine en iyisi bir odun yarıcısı olmak ister. Hayatın ebediyyetinden ölümün ebediyyetine geçmek istemektedir. Onun unutulmuşluğuna dünyadan bir aksisadâ bile ulaşmaz. Ana eserini izleyen kitapları zikre değer bir başarı getirmezler. İsteksizlik ve uyuşukluk ona egemen olur. Feuerbach kendinin bir yaşlı, üstelik nefret uyandırıcı, insanı kendine yönelmeye zorlayan hâl ve şartlar altında yaşayan kocamış bir adam, öldükten sonra kısa özgeçmişini bizzat kendinin söylemesini kafasına koyan çalışmaya elverişsiz bir pîr olduğunu yazmaktadır.

Buna dış hayatına ilişkin sıkıcı hâl ve durumlar eklenir. Porselen fabrikasının kazançları azalır ve buna politik hâl ve şartlar sebep olur, sonunda iflâs duyurusu cereyân eder, işletmeye para yatırmış olan Feuerbach servetinin son bâkiyesini de yitirir. Mâlikanedeki sayfiye artık muhafaza edilemez olur. Nürnberg'in yakınına taşınılır, ama yeni dâiresinde bu "akustik lâğımda" Feuerbach'ı caddedeki gürültüler, çocuk çığlıkları ve köpek havlamaları o kadar çok rahatsız ederler ki, uzun yıllar doğru dürüst çalışamaz olur; sonunda toplanan vakıf paralarıyla, kamu dâireleriyle ve dostlarının bağışlarıyla güçlükle geçimini sağlar. Feuerbach'a birkaç kez inme iner, sonunda ruhen kendini bilmezlik içinde hayatını zelilâne sürdürür. 1872'de altmışsekiz yaşında olduğu hâlde ölür.

Feuerbach daha üniversite öğrenimi döneminde Tanrıbilimden vazgeçmesine rağmen, onun ilgisi ömrü boyunca dîn sorularına çevrilmiş kalır. Onaltı yaşmdayken onda "dîne karşı kesin bir karşı çıkış" tespit edilir. Daha sonra şöyle yazar: "Ben dîni, hayatımın hedefi ve mesleği yapacağım." Sonunda yazılarının kelimenin tam anlamıyla sadece bir amacı, bir isteği ve fikri, bir konuyu içerdiği söyler. Bu konu düpedüz dinle tanrıbilimdir.

Ama bundan sonra Feuerbahc, Hegel'in çekiciliğine kapılır, artık onu dünya realitesinde egemen olan mutlak ruh uğraştırmaktadır. Kısa bir süre sonra bu tasavvurdan tereddüde düşer; çünkü mutlak ruh, Hegel'in anladığı anlamda Feuerbach için söz konusu olan insanın ruhu değildir, tersine Tanrının ruhudur. Feuerbach'ın dediğine göre bununla Hıristiyan tanrıbilimi karşısında esasta bir şey değişmiş değildir. Hegel'in mutlak felsefesi de kurgusal bir tanrıbilimdir, böylece Feuerbach, Hegel'e karşı da harekete geçer, o "mutlak olanın abes olduğu fikrini" reddeder. Kurguyla mücâdele eder. Çünkü bütün bunlar onun için sarhoş edici bir "Felsefedir, ama o şunu talep eder: "Felsefede yeniden ayık hâle gelinmelidir."

Buna göre Feuerbach felsefesinde kararlı olarak her hangi bir tanrısal ilkeden ya da mutlak varlıktan yola çıkmamakta-

dır. Yalnız ve yalnız insandan hareket etmektedir; somut, kişisel varlığı içinde ve tabiata tâbî oluşun içinde kendini önceden bulan insandan yola çıkmaktadır. İnsanın ilk konusu insandır, demektedir. İnsan bütün nesnelerin, bütün realitenin kendi için ölçüsüdür; bu sebepten insanı felsefenin konusu yapmak gerekmektedir.

Biricik dolaysız verilen realite olarak insanın bu dünyadaki kişisel varlığına işaret ederek mantıkî bir sonuçla antropolojik (insan bilimsel) felsefeyi kurmuş olması Feuerbach'ın kendine özgü bir başarısıdır. Bunun dışında onun için söz konusu olan, denilebilir ki, reel olanın realitesi ve bütünlüğü içindeki durumudur.

Hemen hemen bütün felsefe ve tanrıbilim geleneğinin kendi görüşleriyle birtakım beyinsel safsataların peşinden koşmuştur. O asıl reel olarak bir öte yandaki mutlak dünyayı iedallerin bir dünyasını, Tanrının bir dünyasını kabul etmiştir; buna karşı Feuerbach'ı ilgilendiren kesinkes bu dünyanın realitesidir. Tabiatın realitesidir; buradaki ve şimdiki insanın (zaman ve mekândaki insanın) tabiatıdır. Bu onun için biricik realitedir.

Bu sebeple insanı diğer varolandan, özellikle hayvanlardan ayıran ve onu seçkin kılan nokta, Feuerbach için, geleneksel intikâl eden görüşlerde esas itibariyle iddia edildiği gibi akıl değildir. Onun aklı realiteyi aşarak kurgusal fikirlere çok büyük bir eğilim duymaktadır. İnsanı tam anlamıyla belirgin kılan özelliği en doğrusu onun beş duyusuna bağlı olan realitedir. Böylece Feuerbach, hattâ şöyle de diyebilmektedir: "Duygusal özelliği insanın mahiyetidir, ama onun ruhu (aklı-ruhu-yüreği) cismaniyetinin özüdür. Beş duyusunun genel birliğidir. Bu sebepten cismanîliği gerçeğin de bulunduğu yerdir. Gerçek realite ve duyusallık özdeştir; felsefe yoluna geri baktığında; şöyle yazar: "Ben fiziküstünden fizikî, cismanî olan geçtim; fiziküstünün, duyuüstünün, gerçekdışılığından ve özsüzlüğünden cismanî olanın gerçeğini çıkardım".

Tüm duyuüstü olandan vazgeçişi Feuerbach'ın Tanrı tanımazlığını teşkil eder. O bunu ilk olarak felsefe tarihinde köp-

rü olarak ve tüm mantıkî sonuçlarıyla birlikte inceden inceye düşünmüştür. Bir Tanrının varlığı, onun hayâl edilen realite dışı yanlış tasavvur edilen, ama yine de reel ve gerçekten varolan bir varlık olması gereken bir varlık oluşturur. Bu geleneksel tavra karşı Feuerbach'ı ilgilendiren "Tanrının insanlaştırılması", insan dışı tabiat üstü ve akla aykırı olan Tanrı varlığının insanın tabiî içkin doğuştan varlığına indirgenişidir. Buradan bakıldığında Hegel'in Tanrısal aklı da onun mutlak ruhu'da (Geist) sadece bizim dışımızda mevcut olan bir görüntüdür diyebiliriz, ama bu en yüksek, en zorlu bir hayâlettir. Buna karşı ölümlü insanla sınırlandırılan Tanrı tanımazlık Feuerbach için doğru ve asıl felsefi pozisyondur.

Fakat böyle yeni bir ilkeyle sadece Hegel'in mutlak kurgusu değil, tersine esas itibariyle ve bütün kapsamıyla din ve özellikle Hıristiyanlık reddedilmiş olur. Hıristiyanlığı Feuerbach zaten yozlaşmış görmektedir. Bir "dînî ihtilâl yapıldı". Biz Hıristiyanlığın çöküşünün bir devresinde bulunuyoruz, ama Feuerbach buna esef etmez, tersine bunu tutkuyla ve sevinçle selâmlar. İnsan Hıristiyanlıktan vazgeçmelidir, ancak bundan sonra o insan olabilir, çünkü o bununla aslı astarı olmayan bulutlardaki şatolarından vazgeçecektir ve sadece dünyadaki gerçekle, realite ile uğraşacaktır. İnancın yerini inançsızlık almıştır, İncilin yerini akıl almıştır, dînin ve kilisenin yerini politika almıştır, göğün yerine yeryüzü geçmiştir, duânın yerine çalışma geçmiştir, cehennemin yerini maddî yoksulluk almıştır, Hıristiyanın yerini insan almıştır, ama bu durumdan yeni, açık yürekli ve artık Hıristiyanca olmayan kesinkes bir Hıristiyanlık dışı felsefenin doğuşunun zorunluğu ortaya çıkmıştır.

Dînin ve çağdaş durumuna işaret edilerek elbette çok bir şey yapılmış değildir. Feuerbach hemen hemen bütün insanların tarihinde tanrısal varlıkların var kabul edildiği olgusu karşısında kalmaktadır. Bunu açıklaması gerekmektedir, bunun yorumlayıcı ilkesi düpedüz Feuerbach tarafından paylaşılan antropolojik nokta-i nazardır. İnsan dînin başlangıcıdır, insan dînin merkezidir, insan dînin sonudur. Bu insana indir-

geyiş, kişiyi Tanrı kavramının tahribine götürmektedir. Feuerbach bağımsız mevcûdiyetini sürdüren bir Tanrının olmadığını iddia etmektedir. Tanrı en doğrusu sadece tasavvur, hayâl gücünde var olan bir şeydir, ama gerçekte ve realitede hiçbir şey değildir. Tanrı idesi, insanın kendi varlığını, yani onda genel ve insan cinsine ait olanın kendini içinden dışarıya vazetmesiyle ve bir Tanrı hâline getirmesiyle ortaya çıkar. Tanrının mahiyeti insanın kendini, kendi varlığını bilmesidir. Tanrı, bağımsız reel bir varlık olarak görülen insan varlığının idealidir. O insanın "dışlaştırılan benliğidir".

Eğer Feuerbach, gelenekte Tanrıya izâfe edilen nitelikleri incelerse, bu kendini tam bir belirginlikle açığa vurur. Bütün bu nitelikler, onun gördüğüne göre, insanın kendini anlamasından ortaya çıkmaktadır. Tanrının her şeyi bilişinde insan, sadece her şeyi bilmek isteğini tatmin etmektedir. Tanrının her yerde hazır ve nazır oluşunda, insan hiçbir yere bağlı olmayışın arzusunu doyuma ulaştırmaktadır. Tanrının ebedîliğinde o sadece zamana bağlı olmayışının isteğini tatmin etmektedir ve buna ilişkin isteğini gerçekleştirmektedir.

Böylece tanrısal olanın alanı, tüm kapsamıyla insana indirgenir. Bu sebeple Feuerbach, şu bilimsel iddiayı ileri sürmektir: "Tanrıbilimin gizi, antropoloji, insanbilimdir."

Fakat bununla insanın neden daima hayâl gücünün yardımıyla bir Tanrı ve bir tanrısal bölge yarattığı daha izah edilmiş olmuyor. Bunu Feuerbach, şimdi psikolojik verilerle açıklamaktadır. Tanrı inancını meydana çıkaran, insanın içindeki kudreti ve güçleridir. Buna her şeyden önce bağımlılık duygusu dahildir. İnsan, kendini bağımlı gördüğüne Tanrı diye tapmaktadır. Bu, onun için insanın yapamadığını yapmaktadır, en doğrusu; o, insanî güçleri sonsuz derece aşan ve bu yüzden insana sınırlılığının ve hiçliğinin gurur kırıcı duygusunu telkin edendir, ama eğer insan bu bağımlılığı dînî olarak yorulmamak mecbûriyetinde kalırsa, bu takdirde yanılır. Bizim gerçekten bağımlı olduğumuz tabiattır, yani hem hayat ve ölüm üzerine egemen olan dış tabiat, hem de

içimizdeki tabiat, yani içgüdülerimiz, arzularımız ve çıkarlarımızdır. Buna göre bağımlılık duygusu Feuerbach'ın dediği ve istediği gibi, dünya içi ve insan içi olarak anlaşılmalıdır. Bunu kavradıktan sonra -o öyle belirtiyor- kendine bağımlılığın duygusunun ilintili kılınmasının gerektiği bir dünyaüstü ve insanüstü varlığı kabul etmekten vazgeçebiliriz. Feuerbach, insan ruhunun uçurumuna daha da derinliğine nüfûz etmek için onu kazmağa devam ediyor. İnsanı temelinden belirleyen şey olarak, arzu etmeyi ve onu ardındaki mutluluk içgüdüsünü keşfediyor. Bu, onun için yeniden Tanrı fikrinin oluşumuna ilişkin bir motif hâline gelir. İnsanın gerçekte olmayıp da olmasını arzu ettiği şeyi, o tanrısı hâline getirir, ya da bu onun Tanrısıdır. "Mutluluğuna asla tam kavuşamayan insan, hayâl gücüyle kendine tam anlamıyla mutlu olan Tanrılar yaratır." Bir Tanrı insanın hayâlinde tatmine ulaşmış olan mutluluk içgüdüsüdür, demiştir.

Feuerbach, bunu daha da düşününce bütün Tanrı inancının kökünün bencillik olduğunu anlar, çünkü mutluluğa yönelik çaba harcayış bencil bir çabadır. İnsan, insanın kendi gücüyle tatmin edemeyeceği aşırı bencilliğini doyuma ulaştırışta kendine yardımcı olabileceği bir Tanrıyı kendi için düşünür. Böylece Feuerbach "insanî bencilliğin" dînin ve tanrıbilimin ana ilkesi olduğunu iddia eder. Çünkü eğer "prestij edilmeye" ve saygı duyulmaya yaraşırlık, buna göre bir varlığın tanrısal haysiyeti, yalnızca onun insanın iyiliğine ilişkisine tâbî olursa ve sadece insana hayrı dokunan yararlı bir varlık, bir tanrısal varlıksa, böylece bir varlığın tanrısallığının sebebi de sadece her şeyi kendine ilintili kılan ve sadece bu ilintiyi takdir eden insanın bencilliğinden ileri gelir. "Bencillik" deyimi bu cümlelerde elbette ahlâken değersiz kılıcı bir şey olan ve bu kelimenin bizde uyandırdığı anlama gelmez. O en doğrusu kişinin kendini onaylaması, hayata "evet" demesidir; ama bu Feuerbach'ınki gibi münhasıran insana dayanan ve bunun dışındaki her şeyi bir yana bırakan kelimenin tam anlamıyla bir tanrı tanımaz felsefenin zorunlu temeli olarak zorundadır.

Feuerbach "geleceğin felsefesiyle" bütün dîni, bütün tanrı bilimini ve bütün tanrı bilimsel fikirlerin kendilerine sirayet ettiği felsefeyi, kesinkes yendiği görüşündedir. Bu sebeple kesin kitabının dünya tarihine ilişkin bir olgu değeri taşıdığını belirtmektedir. Hattâ, bu öğretisinin "dünya tarihinin bir dönüm noktası" olduğunu iddia etmektedir. O elbette bunda yanılmıştır, çünkü Tanrı sorusu üzerine tartışmalar Feuerbach'ın kesin tanrı tanımazlığından sonra da sürüp gitmiştir ve bugün de güncelliğinden bir şey yitirmemiştir.

Marx ya da realitenin başkaldırısı

Eğer Karl Marx başlangıçtaki yaşama planını gerçekleştirmiş olsaydı, acaba dünya bugün nasıl görünecekti? Genç Karl Marx, kendini doğuştan şair sayardı; onun ilhâmının bazı ürünleri de bize intikâl etmiştir. Başlıkları da, şiire son derece yakışan adlardır: Örneğin 'Perilerin Şarkısı', 'Cinlerin Şarkısı' ya da 'Sirenlerin Şarkısı' gibi. Kısacası, bunlar sadece tekdüze, sıkıcı mitolojik şiirlerdir. Çok dokunaklı olmasına rağmen, özellikle yüreği yumuşatıcı bir şiirini o şöyle adlandırmıştır: 'Kader Trajedisi'. Bunun bazı dizelerini alıntılamak zahmete değer:

Kızcağız orada duruyor öylesine soluk
o denli sessiz ve içine kapanık ki
melek yumuşaklığındaki ruhu
kederli ve bıkkındır...
O, o denli sofu ve uysaldır ki,
kendini göğe teslim etmiş olarak
suçsuzluğun metin tablosudur
dilberlik tanrıçalarının ördüğü...
O sırada bir yüce şövalye gelir,
heybetli bir atın üzerinde,
gözlerinde bir aşk denizi
ve kor ateşten mermiler var,
o onun yüreğini tâ derinden bulur,

ama hemen oradan çekip gider,
savaşmak isteğiyle ileri atılır:
Hiçbir şey tutamaz orada onu.

Fakat Marx başka telden de çalar:

Dünyalar kendi ölü şarkılarını uluyorlar
ve biz bir soğuk Tanrının maymunlarıyız.

Bu örneklere göre Marx'ın ruhen bir özverinin getirdiği oldukça büyük bir acıyla, şairlik mesleğinden vazgeçmeye karar vermesi yüzünden, Alman şiirinin çok bir şeyi kaybedip kaybetmediği sorusu ortaya çıkıyor. Marx'ın babası bir itibarlı avukat olarak her hâlükârda şöyle açıklıyor: "Seni bayağı bir şaircik olarak sahneye çıkmış görmek beni üzecektir." Elbette aynı zamanda oğluna Waterloo'daki meydan savaşı üzerine büyük bir üslûpla bir lirik şiir (Ode) yazmasını teklif eder, ama sonraki nesiller Marksizmle dünyanın kurtuluşunu, ya da felâketini görmelerine göre, ya rahat bir soluk alırlar, ya da Marx'ın şiirinin kanatlı atıyla uçmaktan bir süre sonra vazgeçmesine esef ederler.

Karl Marx, 1818'de Trier'de dedikodunun ve gülünç bir lokal düşkünlüğünün en ufak ve acınacak yuvası olan bir yerde doğdu. İlk gençliği üzerine çok bir şey bilinmiyor. Olsa olsa daha sonraki kendini tutkuyla verdiği fikirlerinin bu tanrıtanımazının, şu konu üzerine bir lise bitirme tahrir ödevi yazması ilginçtir: "Müminlerin İsa'da birleşmeleri." O bundan sonra hukuk öğrenimini görmek için Bonn'a gittiğinde, besbelli hayatın bazı güçlükleriyle karşılaşır. Her hâlükârda endişe duyan annesi şöyle yazar: "Şayet ben ufak ev bütçesini nasıl yoluna koyduğumu; büyük ve ufak bütçelerde kendinden yoksun olunamaz bir zorunluk olan ekonominin bunda bir rol oynadığı düşüncesinde olup olmadığını merak edersem, bunu cinslerimizin bir zaafı diye görmemelisin. Bu arada sevgili Karl, şunu belirtmek isterim ki temizliği ve düzeni asla bir yan uğraş diye mütâlaa etmemelisin, çünkü kişinin sağlığı ve sevinci buna bağlıdır. Odalarının sık sık yıkanıp ovulmasına çok dikkat et ve değer ver ve kendini, sevgili Karl'ım her hafta bir kere süngerle ve sabunla ov!" Bu uyarı muhakkak ki sebepsiz

değildir; çünkü Marx'ın öğrenimini gördüğü şartlar düzenli olmaktan uzaktı. O bir hukûkî derneğe girer ve buna ilişkin intikâl eden söylentiler doğru ise, bir düelloda bir yara alır. Geceleri çevresini rahatsız eden gürültülerinden ve sarhoşluğundan dolayı hapis odası cezasına çarptırılır. "Yasak silâhlar taşıdığından" ihbar edilir. Borç üstüne borç yapar, ama bütün bunların yanı sıra Jenny von Westphalen ile nişanlanır ve nişanlısının kibar ailesi, bir züğürt olan bu adama kızlarını vermeği tereddütle kabul eder. Babası da, onun şair ruhunda aşk'ın, bir kadını kendine bağlamak yüzünden uyandıracağını abartmalar ve tutkulu heyecanlardan dolayı oğlunu uyarır.

Marx, iki sömestr sonra öğrenimini Berlin'de sürdürdüğünde orada da örnek bir üniversite öğrencisi olmadığı meydana çıkar. Babasının yakınmakta hakkı vardır. Düzensizlik, bilimin tüm branşlarında yarı bilinçli gezinişi, isli petrol lâmbasında kendinden geçercesine düşünceye dalışıyla, bira içerkenki savrukluğu yerine bilgin hırkası içindeki baştan savmalığı, bütün nezaket kurallarını savsaklayarak insanlardan ürküp kaçışı, bütün bunlarla oğlunu suçlar. Aşırılığa varan para harcamaları da babasını korkutur. Marx, sadece az sayıdaki üniversite derslerini dinler ve bunları daha çok hukuk biliminden değil, tarih ve felsefe alanlarından seçer. Bir sömestr boyu, üniversiteye adımını atmaz. Buna rağmen 23 yaşında olduğu hâlde Jena'da orada sadece bir saat bile bulunmamasına rağmen, bir felsefi konu üzerinde çalışarak doktor pâyesini kazanır. Ama bu dış olay onu çok etkilemez. Onun için daha önemlisi, Hegel'in genç müritlerinin oluşturduğu bir dernek olan Doktor Kulübüne girmesi ve orada gece gündüz tartışmasıdır. Dostları onun fikirlerle dolu bir kovan olduğunu belgelerler. "İdelerin bir öküz kafası" diye ona ad takarlar. Bir yandan "yeni bir ana metafizik sistemi" kaleme alır, tabiatıyla profesör olmak istemektedir, ama dostları olan sol Hegelciler, hemen hemen büsbütün tutucu hükümet yüzünden amaçlarına ulaşamayınca, bu fikrinden vazgeçer. Bunun yerine Marx, bir gazetenin redaksiyonunda görev alır. Bu gazete, Köln'de çıkan liberal zihniyette bir 'Ren gazetesi' olan *Rhenische Zeitung*'tur. Bu etkinliği ekonomik ve politik cinsten somut meselelerle uğ-

raşmaya zorlar onu. Gazeteyi korkusuz, hürriyeti seven bir ruhla basıma hazır hâle getirir. Daha sonra öncü kafalardan biri olacağı komünizmi o zamanlar şiddetle reddeder. Buna rağmen kısa bir süre sonra zabıtanın baskısıyla yayımcılığına son vermeye mecbûr kalır. Bu gazete (Ren'deki fahişe) Prusya kralının ona taktığı bir addır kapanır.

Marx, uzun yıllar süren nişanlılığından sonra, nişanlısıyla evlenmesinin akabinde Paris'e yola çıkar; orada dostu Arnold Ruge ile Alman-Fransız yıllıklarını çıkarır. Bir süre Ruge ailesiyle birlikte karakterlerinin birbirlerine tahammül edememeleri yüzünden kısa bir süre sonra dağılan, bir komünist toplulukta yaşar. Paris'te Marx, Heine ve Fransız sosyalistleriyle temas kurar, ama bu kentte de uzun zaman kalamaz. Prusya kralının talebiyle Fransa'dan kovulur ve geçici olarak Brüksel'de yerleşir. Orada dünyanın ilk komünist partisini (17 üyeli) kurar. Marx, oradan kısa bir süre için Londra'ya gider, o vesile ile komünist beyannâmesini kaleme aldığı 1848 ihtilâli sırasında geçici olarak Fransa'ya ve Almanya'ya devrimci plânlarını genişletmek için geri döner. Köln'de "Yeni Ren Gazetesi"ni çıkarır, ama bundan sonra yeniden sınır dışı edilir ve sonunda hayatının sonuna kadar kıtaya yaptığı kısa yolculuklarla kesintiye uğrattığı ikâmetinde, Londra'da kalır. Paris'teki ve Brüksel'deki bütün bu yılları ondan başka türlü düşünen devrimcilerle acımasız ve çok hoşgörülü olmayan mücâdeleci polemiklerle ve eleştirileriyle doldurur. Bununla birlikte, aynı zamanda bu dönemin büyük bir kısmının, ancak ölümünden sonra yayımlanan felsefi ve ekonomik müsveddelerini inceden inceye işlemesiyle geçer.

Marx, Londra'da son derece çabuk üreyen ailesi ile sınırlı mâlî şartlar altında yaşar. Ekseriya gerçekten parasızlık egemen olur. Bir derginin onun tarafından kuruluşu başarısızlığa uğrar. Marx, çoğunlukla her şeyden önce dostu Friedrich Engels'in ve diğer yakın arkadaşlarının bağışlarıyla hayatını idâme ettirir. Oturma şartları çoğu kez fecidir. Hattâ zaman zaman ev eşyası rehine verilir. Marx'ın dışarıya çıkamaması hâli ortaya çıkar, çünkü siyasî emniyet sandığında rehinde-

dir. Hastalıklar onun ve ailesinin yakasını bırakmaz. Sadece çocuklarından birkaçı hayatta kalır. Marx, sonunda borçlarının yükü altında iflâsını duyurmak ister. Sadece ona sâdık Engels bu son adımını engeller. Karısı Jenny mutsuzluğa yakın bir ruh durumunun içine düşer ve kendi ve çocukları için böyle sefil yaşamaktansa, ölümünü temenni eder. Üstelik, Marx'ın bu arada eve bakan kadınla bir aşk serüvenine girişmesi hâli ortaya çıkar ve bu serüven bazı nâhoş sonuçlar doğurur ve mâlî bakımdan kötü durumu yüzünden, zaten bozulmuş olan evindeki havayı hissedilir derecede yaşanamaz hâle getirir. Aynı zihniyetteki arkadaşlarıyla olan tartışmaları da sürüp gider, ama bütün bunlara rağmen, Marx onu bitkin kılan aylaklığının devreleriyle kesintiye uğramasına rağmen, ana eseri olan "Kapital"i (Sermaye) bitirmeğe çalışır.

Nitekim onun ilk cildini yayımlatabilir. Onun üzerine eleştiriler hemen hemen hiç görünmediğinden, bizzat o olumlu ve olumsuz eleştiriler yazar, ama üç ciltlik eser bitirilmeden önce Marx, 1883'te 65 yaşında olduğu hâlde ölür.

Marx'ın dış görünüşü ve kişiliği bir Rus dostu tarafından çok canlı tasvir edilmiştir, bununla birlikte bu arada o heybetli sakalı unutulmuştur. "O, enerjisinden, irade gücünden ve bükülmez inançtan oluşan bir tipi temsil etmektedir. Dış görünüşüne göre de son derece dikkate değer bir tipti. Bir gür siyah saç başında bir yele gibiydi, elleri kıllarla örtülüydü, giysisini çapraz iliklerdi, buna rağmen, başkalarından saygınlık talep etme hakkına ve gücüne mâlik bir adamın dış görünüşüne sahipti, her ne kadar giysisi ve eylemleri birçok acayipliklerle dolu, hareketleri kusurlu idiyse de cesurdu ve kendinden emindi. Tavırları hemen hemen bütün sosyetik nezaket kurallarına aykırıydı, ama davranışları gururluydu, başkalarını hor görüşün bir izini taşıyordu ve uygar keskin sesi, onun insanlar ve olaylar üzerine verdiği köklü yargılara uygun düşüyordu. O hiçbir dirence katlanamayan ve üstelik söylediği her şeyin içine nüfûz eden, beni hemen hemen acıyla duygulandıran ses tonuyla keskinleşen, emredici bir tavırla konuşurdu. Bu ses tonu onun ruhlara egemen olan ve ya-

salar vazeden misyonuna kesin inanmışlığını dile getiriyordu. Karşımda bir demokratik diktatörün, bazı anlarda hayâlde görünen canlanmış bir sîmâsı duruyordu."

Marx, daha başlangıçta, felsefesinin başında düşünüşünü şimdiki dünya felsefesi diye adlandırdığı Hegel'in seçkin kişiliğiyle belirlenen döneminin fikrî tartışmalarına karıştırmıştır. O ilkin onu döner, daha sonra son derece hoyratça bir tavırla Hegel'e sırt çevirir. Eleştirisi Hegel'in tarihhi mütalâasından başlar. Tarih, Hegel için olayların sırf rastlantısal bir tevalîsi (zincirlenmesi) değildir, tersine bir içkin (*immanent*) ilkeye göre, yani bir diyalektiğe uygun olarak geliştiği birbirini anlamlı bir izleyiştir. Bu arada önemli nokta, tarihin gerçek öznesinin davranışta bulunan insanlar olmayışıdır. Tarihte en doğrusu Hegel'in 'dünya ruhu' diye adlandırdığı, ya da 'mutlak ruh' ya da 'Tanrı' dediği, her şeyi avucuna alan bir ruh egemendir. Oluş hâlindeki Tanrı, tarihin akışı içinde Ben bilincini gerçekleştirir. O tarihî sürecin tek tek adımlarında (aşamalarında) kendi kendine ulaşır. Hegel onun yaşadığı dönemde, yani kendi sisteminde mutlak ruhun tarihteki bütün yanlış yollarından geçtikten sonra, sonunda hedefine, kemâle eren bir Ben bilincine ulaştığı görüşündedir. Şimdi dünya ruhu buraya kadar gelmiştir. Son felsefe daha önceki bütün felsefelerin bir sonucudur. hiçbir şey yitmiş değildir, tüm ilkeler idâme olmuştur. Bu soyut ide hemen hemen 2500 yılın içinden geçen ruhun, ciddi işini tanımak için ortaya koyduğu çalışmalarının sonucudur. Hegel'in felsefesi buna göre söz konusu olduğundan, kavranılmayan bir realite diye bir şey artık mevcut olmaz. Bu, Hegel'in hukuk felsefesinin önsözünden bilinen tanmmış cümlesinin anlamıdır: "Makûl olan şey reeldir ve reel olan şey makûldür." Akıl ve realite o hâlde Hegel'e göre şimdi sonunda birbiriyle bağdaşıma kavuşmuşlardır. Onlar gerçekten barışmışlardır. Mutlak ruh bizzat kendini tüm realite olarak ve tüm realiteyi kendi tecellisî olarak kavramıştır.

Burada Marx'ın protestosu başlıyor. Hegel'in tüm realitenin mutlak bir ruhtan görülerek anlaşılmasının gerektiğine dâir düşüncesi, onun için haklı olmayan bir mistisizmdir,

çünkü bu esnada fiili realitenin üzerindeki bir noktadan yola çıkılarak, felsefe yapılmaktadır; bizzat ondan hareket edilerek değil. Buna karşı Marx'ın, felsefeyi yeniden başı üzerinde duran hâlinden, ayakları üzerine oturtmak ve realiteye bakışı ters-yüz etmek şartı anlaşılır olur. Buradaki realite, tanrısal bir realiteden bakılarak yorumlanmamalıdır. Bütün düşünüşün çıkış noktası en doğrusu somut realite olmalıdır. Bu düşünce Marx'ın felsefesine bir tanrıtanımaz damga vurmaktadır. Gerçeğin öte yanı kaybolduktan sonra, dünyanın gerçeğini kurmak tarihin ödevidir. "Eğer Hegel realitenin akılla barıştığını iddia ederse, Marx'ın dediğine göre, o bunu söylerken somut realiteyi göz önünde tutmamış olmalıdır. Hegel'de her şey sırf düşünüşün alanında cereyân eder. Onun sözünü ettiği realite de sadece düşünülen realitedir. Ama Marx için olgusal realite çelişik, kavranılmaz ve buna göre de akılla karıştırılmamış olarak kendini açığa vurur. Hegel'in bütün felsefi çabası, onun bu gerçek realiteyi o kadar çok kapsamlı olan düşünüşüyle ilintili kılamamasıyla akâmete uğramaktadır. Buna göre dünya, içinden bölünüp parçalanmış olarak kendi içinde topyekûn olan bir felsefenin karşısına çıkar."

Buna göre somut realite, Marx için insanın realitesidir. Bizim kendileriyle işe başladığımız şartlar reel kişilerdir. Marx'ın, Hegel'den farklı olarak ve Feuerbach'a katılarak mantıken çıkardığı felsefe, insan varoluşunun bir felsefesidir. "İnsanın kökü insanın kendidir." Marx felsefesini bu sebeple "reel (gerçekçi) hümanizm" diye de adlandırmaktadır. İnsan için ilk ve kökensel reel olan şey insandır. Bu sebepten yeni düşünüş ondan yola çıkarak başlamalıdır."

Fakat insan nedir? Önemli nokta, onun Marx'ın, Hegel'in aksine özellikle nesneleri tanımasının yeteneğinden mütalâa etmeyişidir. En doğrusu kesinlikle insanın pratiği, somut davranışı söz konusudur. İnsan pratikte gerçeği, yani realiteyi ve kudreti, düşüncesinin bu dünyalığını ispat etmelidir. Gerçekten fâal olan insandan yola çıkılmalıdır.

İnsanın pratiğinin mahiyetine onun birbirleriyle ilişkisinde olup biten şeyler dâhildir. Feuerbach, insanı tecrit edilmiş bi-

rey olarak kavramak istediği hâlde, Marx bütün açıklığıyla şunu vurgulamaktadır: 'İnsan daima kendini taşıyan bir toplumun içinde yaşar. Birey toplumsal bir varlıktır. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu toplumsal mizaç Marx için bundan sonraki bütün düşünüşlerinin hareket noktasını teşkil eder. Böylece çok tartışılan şu cümlesi şu demektir: "İnsanların varlığını belirleyen onların bilinçleri değildir, bunun aksine toplumsal varlıkları insanların bilincini belirler."

Fakat insan toplumu neden oluşturur? Marx, şöyle cevap veriyor: İlk plânda ortak bilinçle değil, tersine ortaklaşa işle... Çünkü insan kökeninde bir iş gören varlıktır. Ekonomik şartlar özellikle onların esasını teşkil eden üretim güçleri, kişisel varlığının temelini oluşturur. Bu ekonomik şart ve durumlar değiştiği ölçüde, ideolojik üstyapıyı teşkil eden bilincin tarzları da değişir. Buna, devlet, yasalar, ahlâk, din ve buna benzer şeyler dâhildir. Ekonomik temelde Hegel'in ruha izâfe ettiği tarihî gelişiminin yasaları da tekrar biraraya gelir. Ekonomik hâl ve şartlar dialektik olarak gelişirler. Bu sınıfların muhalefetiyle olup biter. Bu sebepten Marx için tarih, tam anlamıyla sınıf mücâdelelerinin tarihidir.

Buraya kadar her şey, felsefe tarihinin sayısız örneklerinden mâlik olduğu birçok antropolojik ve tarih felsefesine ilişkin nazariyelerden biriymiş gibi görülebilir. Kuşkusuz ilginç, ama birçok yorumlardan sadece birisi diye anlaşılabilir. Marx'ın söylediklerinin o derece heyecanlandırıcı olmasını sağlayan acaba nedir? Onun kendinden sonraki dönemi bu kadar kapsamlı olarak etkilemesinin sebebi ne olmalıdır? Bunun sebebi, besbelli Marx'ın saf düşüncenin alanmda kalmaması, tersine kararlı olarak realitenin değişmesi ödevine sarılmasıdır. Filozoflar dünyayı sadece farklı olarak yorumladılar, şimdi onu değiştirmek söz konusudur. Bu amaçla Marx, çağının bir eleştirisine yönelmektedir. Çevresinde her yerde insanın gerçek varlığının, hürriyetinin ve bağımsızlığının serbest bilinçli etkinliğinin geçerlilik kazanamadığını gözlemlemektedir.

İnsan her yerde bizzat kendisinin uzağına düşmüştür. O her yanda gerçek insanî kişisel varlık imkânlarını yitirmiştir.

Bu Marx'ın belirttiği insanın kendine yabancılaşmasının anlamıdır. O insan dünyasının tam bir değerleştirilmesi demektir.

Burada da Marx, ekonomik hâl ve şartlara rücû etmektedir. İnsanın kendine yabancılaşmasının kökü çalışanın yaptığı işin öbürüne yabancılaşmasındadır.

O onun zevk aldığı bir şey olmaktan çıkmıştır, tersine işveren için bir zevk olmuştur. İşin ürünü bir meta hâline gelmiştir, yani çalışan için yabancı olan bir şey olmuştur. O onu var olabilmek için satın almak mecbûriyetinde olduğundan, ona bağımlı hâle gelmiştir. İşin ürettiği eşya, onun ürünü üreticisinden bağımsız bir güç olarak yabancı bir varlık gibi işçilerin karşısına çıkmaktadır, buna uygun olarak da iş yabancılaşan iş olmaktadır. İşçinin etkinlik itkisinin bir belirtisi olarak değil, tersine idâme edilişinin ona empoze edildiği bir araç hâline gelmiştir. O gerçek anlamda bir mecbûrî iş (angarya) karakteri kazanır. Bu gelişim onda sermayenin insandan çözülen gücün işlevini yüklendiği kapitalizmde tepe noktasına ulaşır. İşin ürününün yabancılaşması, insanın hemcinsinden yabancılaşmasına da yol açar. Bu, sadece sermayedarla işçi arasındaki düşmanca mücâdele için geçerli değildir. Denilebilir ki insanlar arası ilişkiler, giderek daha çok doğrudan doğruluğunu yitirir. Onlar genel fahişe olan mal ve para ile sağlanır. Sonunda proleteryanın kendi mal karakterine bürünür. Onun çalışma gücü (işgücü) iş pazarında pazarlık konusu yapılır ve orada müşterinin keyfine tâbî kılınır. Onun iç dünyası giderek daha yoksullaşır, insan haysiyeti ve misyonu giderek yiter. Bu, Marx işin yabancılaşmanın tepe noktasıdır. Proleterya kendi kendine yiten insandır, onun kişisel varlığı, insanın tam anlamıyla kayba uğramasıdır; varlığı insanlığı yitirmiş bir varlıktır. Fakat bu gelişimin tepe noktasında Marx, bunu ispat edebileceğine inanmaktadır. Değişme ortaya çıkacaktır. Proleterlerin yabancılaşmasının bilincine varışlarıyla bu değişim olacaktır. O mânevî ve fizikî sefaletinin bilincinde olan bir bilinçli sefalet olarak kendini anlayacaktır; yabancılaşmasının bilincinde olan ve bu sebepten kendi kendini ortadan kaldıran insanlıktan çıkışı hâline gelecektir. Marx'ın enzarına göre (önce-

den kestirdiği) bu durum somut bir tarzda, sermayenin az sayıdaki kişilerin elinde toplamasına, kitlelerin artan bir sefaletine ve artan bir işsizliğine yol açacaktır, ama bunun sonucunda sermaye kendi kendinin mezarını kazacaktır, çünkü şimdi artık tarihi, bilimsel olarak tanınabilen, diyalektik zorunlukla, "kusursuz yasalara" göre, hükümet devrilmesi ve ihtilâl ortaya çıkacaktır, bu inkılâbın ödevi "insanı insan kılmaktır"; onunla insan insan için en yüksek varlık olmalıdır. Geçerli olan nokta, insanın zelîl ve köleleşen, terk edilmiş ve hor görülen bir varlık olmasına yol açan tüm hâl ve şartların yıkılmasıdır. Amaç "hürriyetin gerçek ülkesini ortaya çıkarmaktır, insanı varlığının tüm zenginliğine kavuşturmak için serbest kılmaktır ve böylece yabancılaşmayı kesin olarak yenmektir.

Marx, bunu komünist hareketin ödevi olarak görmektedir. Komünizmin, özel mülkiyeti insanın yabancılaşmasına yol açıcı olarak olumlu tarzda ortadan kaldırması zamanıdır ve bu sebepten insanın varlığının gerçekten insana mâl edilmesi ve bunun sâyesinde olmasının sırasıdır. Bu sebeple şimdiye kadarki gelişimin tüm zenginliği içinde, eksiksiz ve bilinçli hâle gelen insanın kendine bir toplumsal, yani insanî insan sıfatıyla geri dönüşü gerekmektedir. Bu komünizmin, insanla tabiat ve hemcinsi arasındaki muhalefetin gerçekten tasfiyesi, hürriyet ile zorunluk arasındaki çatışmanın gerçekten ortadan kaldırılmasıdır. O tarihin çözümlenen bilmecesidir." O insan için varlığının ulaşılan gerçekleştirilişidir.

Komünizmle insan toplumunun önceki tarihi son bulacaktır. "Gerçekten insanî olan toplum onunla başlayacaktır." Bu toplumun nasıl bir görünümde olacağı üzerine Marx, bize elbette daha başka bilgi vermemektedir.

Nietzsche ya da nihilizmin gücü ve güçsüzlüğü

Eğer bir toplantıda Nietzsche'nin adı geçerse, oradakilerden birinin ondan şunu alıntılaması hemen hemen kaçınılmaz olur: "Kadınına mı gidiyorsun, kamçını unutma!" Fakat Nietzsche'nin, Zarathustra eserinde yaşlı kadıncağıza onun söylettiği bu söz, onun kadın cinsine olan tutumunu büsbütün yanlış yansıtan bir sözdür. O, bu bakımdan abartılmış bir utangaçlığın ve çekingenliğin ifadesidir. Nietzsche, ilk gençliğinde, babasının ölümünden sonra sadece kadınlar tarafından kuşatılmış olmasına büyükannesi, annesi, iki halası ve kızkardeşinin arasında bulunmasına rağmen, utangaç bir mizaca sahipti. Kadıncıl olandan ürkmesi yine de onun, üzerinden atamadığı ve belki de bu yüzden onun düpedüz beslediği bir duygusu olmuştur. Kuşkusuz Nietzsche, üniversite öğrencisiyken, indirilmiş perdelerin ardında olduğunu tahmin ettiği genç kızlara iltifatlarda bulunmaya cesâret etmiştir, ama bunu sadece üniversite arkadaşlarının koruyucu topluluğu içinde cüret edebilmiştir. Bir keresinde de bir uşağının yanlışlıkla götürdüğü bir geneleve yolu düşmüştür, ama oradan çabucak kaçmıştır; bunu yapmadan önce oradaki süslü-püslü tüllerin içindeki yarı-çıplak genelev kadınlarına, onların şaşkın bakışları altında piyanoda birkaç müzik parçası çalmıştır. Bir başka kez uzaktan bir tiyatro oyuncusuna hay-

ranlığa varan bir ilgi duymuş ve onun için kendi yazdığı ve bestelediği şarkıları evine göndermiştir; bildiğimize göre bu jestleri bile onun tarafından cevap verilmeye lâyık görülmemiştir. Bir başka seferinde de bir dansöz ile bir ufak yolculukta tanışmıştır, ama bu alçakgönüllü serüven istasyona vardıklarında başladığı gibi bir fiyasko ile sona ermiştir.

Yine bir başka kere Nietzsche, bir genç kadına mektupla evlenme teklifinde bulunmuş, ama bunu yolculuğa çıkmağa hazırlanırken yapmıştır; yazdığı mektup üstelik o kadar acemicedir ki, o bunun tam aksi bir sonuç doğurmuş olmasına şaşmamalıdır. Yine de bir keresinde, Richard Wagner'in karısı Cosima'ya âşık olmuştur. Yine de bir gün gözüne kestirdiği çok sayıdaki genç bayanları, onu İsviçre'de ziyaret etmeleri için dâvet etmiştir. Bundan da hiçbir sonuç ortaya çıkmamıştır, ama biz Nietzsche'yi bir başka kez Nietzsche'nin birine sırılsıklam âşık olduğunu görüyoruz, o zamanlar yirmibir yaşındaki bir önemli kadına tutulmuştu. Bu kadın Lou Salome'dir. Daha ilk rastladıklarında Nietzsche ona şunu sormuştur: "Biz hangi yıldızlardan yola çıkarak birbirimizi bulduk?" O, Lou'ya en mahrem düşüncelerini giz olarak itimât etmiş ve onda biricik müridini görmüştür, amacına ulaşması için evlilik teklif etmeye kendinde cesâret bulamamıştır. Sonunda bir arkadaşını onun da aynı kadına âşık olduğunu aklına getirmeden Lou Salome'ye göndermiş, hattâ ona evlenme teklifinde bulunmuştur. Arkadaşının olumsuz bir cevap getirmesi gecikmemiştir. Kısa bir süre sonra Lou'ya ve ona aracılık eden arkadaşı ile olan ilişkisi, bir sürü entrika, özellikle kızkardeşinin çevirdiği dolaplar yüzünden tutkusu gücünü yitirmiştir. Sonunda Nietzsche şöyle diyecektir: "Bir evli filozof ancak bir komedinin konusu olabilir." Bununla birlikte "Lama" diye adlandırılan Nietzsche'nin kızkardeşi, erkek kardeşini o hayatta iken olduğu kadar, ölümünden sonra da kendi için reklâm eden, ama onu entrikalarıyla bir ağın içinde tutan ve Nietzsche'nin öldükten sonra bıraktığı mirasına ilişkin, değerli çabalarında gösterişe varan tahriflerden kaçınmayan kızkardeşi onun yanıbaşında kalır. Bütün bunlarda şunu görürüz: Nietzsche'nin

elindeki kamçı aslı astarı olmayan bir kocakarı hezeyanıdır. Nietzsche'nin felsefi bilinci son derece büyüktür. "Benim çağımın ilk filozofu olmayışım imkânsızdır. Belki de bunun biraz daha fazlasıyım ben; ikibin yıllık sürenin arasında duran herhangi bir kesin ve fecî bir şeyim." O, insanlığın tarihini iki yarıma bölen bir "kesin ödevi yüklendiğini" bilmektedir. İnsanlığı bütün geleceği bir hükme bağlayacak olan kararları vermeğe zorlamayı kendi misyonu olarak görmektedir.

Friedrich Nietzsche 1844 tarihinde bir Protestan rahibinin evinde dünyaya geldi. Çocuk olarak baba ocağının ruhundan çok şeyi kendine mâlettiği söylenebilir. "İncilin masallarını ve ruhanî şarkıları çok dokunaklı bir ifadeyle okuduğu" ve bu yüzden dinleyenlerini ağlattığı belirtilir. Onun lâkabı küçük papazdır, ama çocuk başka alanlarda da parlak zekâsını gösterir. On yaşındayken çok sesli bir kilise şarkısı besteler ve çok sayıda şiirler yazar. Ondört yaşındayken kendi biyografisini yazmağa kalkışır. Nietzsche bundan sonra ünlü bir okul olan Schulpforta'ya (Şulpforta) devam eder; orada parlak bir öğrenci olur, her şeyden önce Almanca tahrirde ve müzikte büyük başarı gösterir. Matematiği ve ortografisi şöyle böyledir. Okuldaki sıkı eğitimi şu ufak olay göstermektedir: Nietzsche birgün yöneticiliği üstlenir ve bir raporu lâtifeler hâlinde vermekle talimâtlandırılır. Rapor şöyledir: "Dinleyici salonunda lâmbalar o derece kısık yanmaktadır ki, öğrenciler kendi ışıklarını yaktırmak gibi bir ayartılışa kapılırlar. Ya da "Lisenin birinci sınıfında kısa bir süre önce banklar boyandı, onlar üstlerinde oturanlara arzu edilmeyen bir bağlılık gösteriyorlar". Raporu yumuşatan denemesinin başarısını Nietzsche şöyle açıklamaktadır: "Daha ciddi olan erkek öğretmenler bunun üzerine çok şaşırmışlardı; böyle ciddi bir şeye nüktelerin nasıl katılabileceğine akılları ermemişti. Beni pazar günü Sinodlarına (ruhanî meclislerine) çağırdılar ve bana üç saatten fazla hapis cezası ile birkaç gezintiden yoksun bırakılmanın cezasını verdiler."

Olgunluk sınavını verdikten sonra Nietzsche, ana ve babasının evindeki inanca yabancılaşmış olarak ailenin geleneğine

uygun düşecek olan tanrıbilim yerine, Bonn'da ve Leipzig'de klâsik filoloji öğrenimi görür. Kısa bir süre bir öğrenci derneğine üye kaydolur, düello eder ve üstelik parasını idare edemez. Meslekî öğrenimi yanında bol bol Schopenhauer'in eserlerini okuyarak bu filozofla uğraşır. Kötümserliğinin kendini direnemez bir tarzda çektiği o "enerjik ve zifirî karanlık dehâ" ile temasa gelir. "Ben Schopenhauer de hastalık ve şifâ buldum, onda sürgüne gönderiliş ve sığınak, cehennem ve cennet gördüm" demektedir. "Kendi kendimi tanıma, hattâ kemirme ihtiyacı beni sımsıkı avcuna almıştı." Arkadaşlarına Schopenhauer'in mutfağının o hoş kokusunu içlerine çekmelerini tavsiye eder, ama onun tarafından seçilen meslekî bilimde Nietzsche'nin parlak yetenekleri gelişme gösterir; üniversitedeki öğretmeni olan önemli eski filologlardan Ritschl, Nietzsche'yi bütün genç filologların taptıkları put diye adlandırır. Bu arada elbette o ruhanî dünyaya yabancılaşmıştır. Bir sahra topçusu olarak askere alınır. O zamandan kalma bir savaş fotoğrafında Nietzsche, çilekeş bilgin kafasıyla, tuttuğu bir kocaman eğri kılıçla bir felsefi savaşın tablosunu bize sunmaktadır. O artık şöyle yazıyor: "Ödevim, buradaki topları sevecenlikten çok kin ve öfkeyle kucaklamaktır."

Nietzsche, yirmibeş yaşmdayken doktor pâyesini kazanmadan Basel'e profesör olarak atanır. Orada öyle verimli bir ders fâaliyetinde bulunur ki bu fâaliyeti üniversitenin sınırlarını da aşar. Bu dönemde Nietzsche'nin, daha sonra en acımasız çatışmaya gireceği Richard Wagner ile dostluğu tepe noktasına ulaşır. Buna rağmen Nietzsche "iyi bir filolog" olup olamayacağı üzerine kuşkuya kapılır. Üstelik buna ilk büyükçe eseri olan "Trajedinin müziğin ruhundan doğuşu" bilim çevrelerinde, ya büsbütün dikkate alınmaması, ya da şiddetle reddedilmesi eklenir. Sonunda on yıl geçtikten sonra memuriyetinden istifâ eder. Güçlükle katlandığı baş ve göz ağrıları yüzünden buna mecbûr olur, ama melânkolik bunalımlar ona acı verir. İnsanlarla ilişkisinde güçlüklerle karşılaşır ve üniversitedeki öğretiminin anlamı üzerine kuşku duyar.

O zamandan îtibâren Nietzsche "gezginci bir firarî" olarak Basel ile Almanya'da, İtalya'da ve İsviçre'deki sayısız yerler arasında her yerde gösterişsiz otel odalarında kalarak yaşar. Soluğu kesen bir tempo ile eserlerini yaratır, ama bunlar hemen hemen hiçbir yankı uyandırmazlar. Nietzsche bundan son derece düş kırıklığına uğrar. Yalnızlığını giderek daha üzüntü verici olarak duyar. "Şimdiye kadar insanların saygı gösterdikleri ve sevdikleri şeylere karşı, acımasız yeraltı savaşında farkına varmadan kendi kendimden bir cehennem meydana getirdim, dışarıya gitsem de onu artık bulamayacağım bir gizli şey doğdu:" Ben kendimi son filozof diye adlandırıyorum, çünkü ben son insanım. Hiç kimse benimle kendim dışında konuşmuyor ve kendi sesim bana ölmek üzere olanın sesi gibi geliyor." "Zarathustra" eseri de yankısız kalınca Nietzsche şöyle yazar: "Ruhumun derinliklerinden gelen böyle bir çağrıya hiçbir cevabın sesini alamamak korkunç bir yaşantıdır, bu beni canlı insanlarla olan tüm bağlarımdan kopardı." Buna rağmen şunu bilmektedir: O, yolundan gitmek mecbûriyetindedir, ama şunun da bilincindedir: "Ben daima uçurumun kıyısındayım".

Bu uçurum Nietzsche 1889'da kırkbeş yaşındayken yere yıkıldığında kesin olarak açılır. Bu olay Turin'de olur. Hıçkırarak arabacının kötü davrandığı bir beygiri kucaklar ve saçma sapan konuşmalarda bulunduğu hâlde oteline geri getirilir. Hekimler, Nietzshe'nin hastalığına gençliğinin ilk yıllarında almış olduğu bir frenginin sonucunda beyin felci teşhisini koyarlar. Nietzsche annesinin evinde onbir yıl onun ve kızkardeşinin ihtimâm ve himâyesi altında yaşar. En sâdık arkadaşlarından biri olan tanrıbilimci Overbeck bu dönemi şöyle anlatıyor: "Öyle zamanlar olurdu ki Nietzsche piyanoda bağırarak okuduğu şarkıları ve vurup kırmaları arasında, kendini bunlara ölçüsüzce vererek son olarak yaşadığı fikir dünyasından kırpılmış parçalar dile getirirdi ve bu arada kısa ve son derece pestenkerâne bir sesle ifade ettiği cümlelerde, ölü Tanrının halefi olarak kendi üzerine acayip, geleceği gören ve anlatılamaz derecede, yüce ve ürperti veren şeyler

söylerdi. Bütün bunları başına oturduğu piyanosunda aynı zamanda vurgulayarak yapardı ve bundan sonra yeniden tarif edilemez bir acı çekişin ihtiyaç ve patlamaları bunu izlerdi, ama belirtildiği gibi bu durum, ben orada iken çok az sayıdaki kısa anlarda cereyân ederdi. Genellikle kendine izâfe ettiği mesleğinin açıklamaları yeni edebiyatların bir soytarısı olduğuna dâir sözleri ağır basardı ve ifadenin bu eşsiz ustası sevincinin heyecanlarını en bayağı deyimler ve acayip danslarla ve havaya sıçramalarla olduğundan daha başka türlü dile getiremez durumdaydı". 1990 yıllarında Nietzsche öldü. Nietzsche'nin düşüncesi hayatıyla en içten bir bağlantı gösterir. "Ben yazılarımı her zaman bütün vücudumla ve hayatımla yazdım." Bu sebepten Nietzsche'de fikrin gösterdiği değişmeler daima onun varoluşunun devreleri olmuştur.

Onun Zarathustra'ya (Zerdüşt) söylettikleri kendi için de geçerlidir: "Ben size ruhun üç değişmesini bildireceğim: Ruhun önce nasıl deve ve devenin nasıl arslan ve arslanın sonra nasıl çocuk olduğunu anlatacağım." Deve ile o saygının, ideallere inancın ve gelenekten intikâl edenlerin sabırla taşınılmasının safhasını kastetmektedir. Arslan bu inancın parçalanmasını hür ruhun dönemini, nihilizmin derinden yaşanılması safhasını simgelemektedir. Çocuk sonunda nihilizmin yenilmesi çarelerini arar. Bu hayata masumâne evet deyişin, yeni bir inançlılığın dönemidir.

Buna göre Nietzsche'nin fikri yolu, geçmişten şimdiki zamana kültürel yaratı olarak intikâl eden her şeyin saygı ile karşılanmasıyla başlıyor. İlk safha, herhangi birinden daha çok saygı göstermek (itâat etmek ve öğrenmek). Tüm saygıya değer olanı kişinin içinde toplaması ve birbiriyle çarpıştırmasıdır. Bu devre tüm ağır olanı taşıma safhasıdır. Bu amaçlılıkta kültürel değerler, özellikle plâstik sanatlarda ve müzikte Schopenhauer'in demek istediği anlamda iyilik bahşeden bir yanılgı, tatlı hayâl dünyasının uçurumu üzerinde bir oyun olarak haklı kılınır; çünkü realitenin, içinde çok büyük ölçüde parçalanmış ve bölünmüş olması hâlini Nietzsche daha ilk

safhasında da zeten bilmektedir. Yunanlılık Nietzsche'nin demek istediği gibi "soylu sadelik ve sessiz büyüklük" olarak anlaşılmasıyla kavranılamaz. Bu Yunanlılık en doğrusu sarsılan bir topraktan ortaya çıkar. Apolonik olanın momenti, ölçü ve düzen iyonizik olanla, tahrip ilkesiyle, ama aynı zamanda yaratıcı güçle sürekli bir çatışma içindedir. Her ikisinden Yunanlılığın en yüksek başarısı olan trajedi doğar.

İlk safha kültüre inancın yıkılışıyla son bulur. Bunun için karakteristik nokta Nietzsche'nin, Richard Wagner'in müziğine olan ilintisidir. O onu ilkin bir genel kültürle ve yeni başlangıcın ifadesi olarak vecdle selâmlar, ama daha sonra onda bir yozlaşma belirtisini görür. Artık ona içindeki zamanda esas itibariyle bir yozlaşmanın çağı gibi gelir. Bizim içine atıldığımız çağı bir büyük iç yozlaşmasının ve dağılışın dönemidir. Kuşkuculuk bu döneme özgüdür. "Hiçbir şey sağlam bacakları üzerinde durmuyor ve aslında tam bir inanca yaslanmıyor."

Nietzsche'nin çağının yozlaşmasını belirtmek için seçtiği karakteristik ifade "nihilizm" sözcüğüdür. Olasılıkla o derece emin olarak varlığını sürdürenin yerini 'nihil' hiçlik almıştır. Bu anlattığım son iki yüz yılın tarihidir. "Ben neyin geleceğini, artık neden başkasının olmayacağını açıklıyorum. Bu, nihilizmin gelişidir. Bu tarih şimdi anlatılabilir, çünkü zorunluk burada fâaliyet hâlindedir. Bu gelecek kendini yüzlerce işaretle belli etmektedir, bu kadar her yerde kendini duyurmaktadır; geleceğin bu müziği için bütün kulaklar şimdiden kiriştedir. Bütün Avrupa kültürümüz çok uzun bir zamandan beri on yıldan on yıla büyüyen bir gerilimin işkencesiyle bir felâkete doğru yol almaktadır."

Tedirgin, zorlu güçle, telâşlı olarak. Tıpkı sonuna ulaşmak isteyen, artık kendi üzerine düşünemeyen ve bunu düşünmekten korkan bir ırmak gibi.. Nietzsche bu kaderin ağının örülü olduğunu bilmektedir. Onun kendini gördüğü gibi o nihilizmi kendi içinde sonuna kadar yaşamış olan Avrupa'nın ilk tam nihilistidir. Nietzsche, buna göre dönemin içten çöküşünü amansızca gözler önüne sermeğe ve içindeki

zamanın nasıl nihilist olduğunu göstermeğe girişir. En yüksek ölçüde bir ân kendi üzerine kafa yorarak, insanlığı hazırlamayı ödevi diye görür. Bu, Nietzsche için 'serbest ruhların' işidir. İkinci devrede söz konusu olan nokta, sımsıkı bağlı olunan saygı duyan yüreği parçalamaktır. Hür ruh, bağımsızlık, çölün çağı. Tüm saygı duyulanın eleştirisi'dir.

Hür ruhun her şeyden önce ödevi geçmişten gelen ve kök salan kör-inançları (batıl inançları) devirmektir. Bu, üç bakımdan olup biter. İlkin gerçeğe inancın yok edilmesi gerekir. Çağ gerçeğe sahip olduğunu sanmaktadır. O bilimsel bilgisinin ilerlemesinden gurur duymaktadır, ama Nietzsche şunu keşfeder: Çağ bilinci dibinden kazılmıştır, çöktürülmüştür. İnsan şimdiki durumuyla bir mutlak gerçeği kavramak imkânına mâlik değildir. Sadece her inancın her bir şeyi gerçek saymanın zorunlu olarak yanlış olmasının sağgörüsü geriye kalmaktadır. Nihilizim, buna göre ilkin gerçeğin bir hiç olmasıdır.

Nihilizm saniyen ahlâk diye bir şeyin mevcut olmayışıdır. Nietzsche tam bir açıklıkla geçerli olan ahlâkın kuşku götürücülüğünü görmektedir. O âhlaki müteârifeler duyurmaktadır, ama davranışı bunlara göre olmamaktadır. Bu, "mutlak değersizliğe inançtır." "Mutlak anlamsızlığa inançtır". Ahlâkın böyle bir nihilistik yıkılışının zorunluğunun sebebi bizzat kendidir. O hayata karşı cephe almıştır ve 'tabiata aykırı' hâle gelmiştir. Hayat ve tabiat şimdi gerçeklik uğruna ahlâka karşı başkaldırmışlardır. Ahlâkın canına kıyması son ahlâki şarttır."

Üçüncü olarak nihilizm şu demektir: Din bir hiçtir. Nietzsche, nihilistçe tutumunu mantıkî sonucuyla her şeyden önce Hıristiyanlığa kayıtsız şartsız hayır demektir, ama Nietzsche daha derin görür: Hıristiyanlık kendi kendinin yüzünden parçalanmaktadır, çünkü o başlangıcından beri doğrudan doğruya olan hayattan yüz çevirmiştir ve bu sebepten temelinden nihilistik hâle gelmiştir. Yine de şunu tekrarlar: "Hıristiyanlığın yıkılışı kendi kendinin yüzündendir. Onun içinde gerçekliğin güçlendirilen insiyakı ile bir şeyler cereyân etmektedir. Bu sebeple şimdi gerçeğe yönelik iki bin yıllık eğitimin saygı

uyandıran felâketinin Tanrıya inanıp yalanını kendine yasaklamasının dönemi gelmiştir." Dînin çöküşünde onu öteden beri olduğu gibi, insanın bir yapaylığı ortaya çıkmaktadır: İnsan eseri ve deliliği. Bu sebepten nihilizmin en dipsiz derinliği şu cümlede kendini dile getirmektedir: "Tanrı ölmüştür. O nereye gitmiştir? Ben onu da söylemeliyim. Onu biz öldürdük; siz ve ben! Biz hepimiz onun cânileriyiz, ama bunu nasıl oldu da yaptık? Biz denizi nasıl oldu da içip bitirebildik? Biz nereye hareket ediyoruz? Bir sonsuz hiçliğin içinde yolumuzu yitirmiyor muyuz? Tanrı ölmüştür, Tanrı ölü kalacak! Bütün cânilerin cânisi olan biz, kendimizi nasıl avutacağız? Bu eylemin büyüklüğü bizim için çok büyük değil mi? Biz kendimiz onlara lâyık görünmek için bizzat Tanrılar hâline gelemez miyiz? Bundan daha büyük bir eylem yoktur ve bizden sonra doğacak olanlar bu eylem yüzünden şimdiye kadarki tarihin eriştiği seviyeden daha yüksek bir tarihe dahil olacaklardır." Ama Nietzsche şunu da elbette bilmektedir: Tanrının ölümü kesintilerden, tahriplerden, mahvoluştan, devirmeden oluşan uzun bir tevali edişin sonucudur. Kendine olasılıkla yeryüzünde daha rastlanmayan bir 'muazzam korku ve dehşet, bir zifirî karanlıklaşma ve güneş tutulması mantığına ulaşılmıştır.

Nietzsche için sonunda nihilizmde kalınabilinir mi sorusu ortaya çıkıyor. O şunu tespit ediyor: "Nihilizm kesin olan bir şey değildir. Ondaki olumlu yan onun bir geçiş dönemi olmasıdır. Onun içinden geçerek Avrupa ruhun o derece heybetli gerilimini sağlamıştır. Bu ölçüde gerili bir yayla ok en uzak hedeflere atılabilir." Bu üçüncü safhaya götüren dönüm noktasıdır. Bu safhada Nietzsche için söz konusu olan şey, bütün etkisini sürdüren nihilizme rağmen hayata evet demektir. Bu sebeple şimdi nihilizmde bütün sahne oyunlarından en umutlusunu görmektedir. "Üçüncü safha: Büyük kararlar vermek, bunlar isterse olumlu tutuma yararlı olsunlar, hayata evet diyecek, onu onaylayacak kararlar olmalıdır. Benim üzerimde hiçbir Tanrı, hiçbir insan mevcut değildir! Nereye el koyacağını bilen yaratıcının büyük içgüdüsü! Büyük sorumluluk ve suçsuzluk." Biz uzaklara bakmağa cesâret

edelim, buna cüret edelim. Gücümüz biz kendimizi denize açılmaya zorluyor, şimdiye kadar batmış olan bütün güneşlerin olduğu yere gitmeye mecbûr ediyor. Yeni bir dünyanın mevcûdiyetinden haberdarız".

Yeniden yaratış her şeyden önce parçalanan ve maskesi sıyrılan ahlâktır. Filozof yeni değerleri, yeni levhâlara yazmalıdır. "Bu, bütün değerlerin yeniden kurulmasına götürür, ama bir fiziküstüne inanmakla olup bitmez, tersine özellikle insandan yola çıkılarak cereyân eder. Yaratıcı, istekli, değerlendirici ben artık nesnelerin ölçütü ve değeri olur. Yeni değer düzeninin ana değeri hayat hâline gelir. Söz konusu olan şey en yabancı ve en sert meselelerinde hayata evet diyebilmektir, en yüksek tiplerinin kurban edilişinde hayata yönelik irade kendi tükenmezliğinden gönenerek oluşunun (değişmesinin) ebedî zevkiyle kendi olmanın sevincini duymalıdır. Bu zevkleniş yokedişin zevkini de kendi içinde taşıyacaktır. İnsan da hayatın büyük yaratış sürecinde sürekli olarak kendi kendini aşmanın içinde bulunur. O bir geçiştir ve bir yok oluştur, ama insanın yolu onu nereye götürüyor?" Nietzsche şöyle cevap veriyor: "İnsandan daha çoğu olan bir şeye, ama bir Tanrıya değil, tersine üstün insana, karanlık bir bulut olan insandan oluşan şimşeğe. Üstün insan; insanın yeni ve daha yüksek bir türü olacaktır, ama şimdiki zamanın insanı hayvanla üstün insan arasında gerilmiş olan bir halattır. 'Bir uçurumun üstünde gerili duran bir halat'. İnsanın kendini zorla aşması misyonu sadece insanın kişisel varlığına özgü değildir." Nietzsche onu tüm hayatın, hattâ varlığın ana niteliği olarak anlar. Bu yüzden mevcut olan her şeyin 'kudrete yönelik' iradesi olduğunu bilir. Dünya benim için nedir? Kendini aşındırıp tüketmeyen başlangıçsız ve sonsuz bir güç canavarı, o sadece sınırları olarak, hiçlikle çevrilidir, kendi kendinin içinde fırtınalanan, alçalan ve kabaran güçlerin bir denizi, en basitinden en çeşitlisine dönüştürerek, en donmuşundan, soğumuşundan en vahşisine, kendiyle en çok çelişkili olanına ulaştırarak meydana getirdiği şekillerinden ebediyen geriye akan bir gelgit (med ve cezir). Sonra zenginliğinden, fazlalığından basit

olana, vatanına tekrar dönerek, çelişkilerin oyunundan uyumun zevkine kadar geriye giden hiçbir doymuşluk, hiçbir yorgunluk tanımayan bir oluş, bir değişme olur.

Ebediyen kendi kendini yaratışın, ebediyen kendi kendini yokedişin bu diyonizik dünyası -Siz bu dünya için bir ad mı duymak istiyorsunuz- Siz de kudret iradesinin dışında olan bir şey değilsiniz. Bu yaratış ve yokediş içindeki hayatın yöneldiği hiçbir şey yoktur, hiçbir amacı ve hedefi mevcut değildir. Bu sebeple o en derin özünde nihilisttir. Şu hâlde hayatı evetlemek, onaylamak eninde sonunda hayatın nihilist karakterini onaylamak demektir. Nietzsche için bunun en yüksek simgesi 'ebedî tekerrür' fikridir. Bir zamanlar mevcut olan her şey yeniden gelecektir. "Ay ışığında yerde sürünen bu ağır aksak örümceğe ve bu ay ışığının kendisi ve kale kapısı yolundaki bir arada fısıldaşarak ebedî nesneler üzerine bir ben ile sen, bir şeyler fısıldayarak" biz hepimiz bir zamanlar orda değil miydik? Bununla nihilizmin en son haddine ulaşılmıştır. "Dünyadaki kişisel varlığımız anlamsız ve hedefsizdir, ama o hiçlikle son bulmaksızın kaçınılmaz olarak tekerrür edendir. Bu, ebedî tekerrürdür. Bu, nihilizmin en aşırı biçimidir. Hiçliğin, anlamsız olanın ebedî oluşu."

Yine de Nietzsche'ye göre her şeyde nihilizmden kurtulmak için bir şey mevcuttur, çünkü bu anlamsız olan, buradaki kişisel varlığımızı onaylamamız ve anlamsızlığın ortasında ona anlam kazandırmamız söz konusudur. Serbest hâle gelen bir ruh evrenin ortasında ve sadece tek kişinin reddedilmeye müstahak olduğuna, bütünde her şeyin kendini kurtuluşa ulaştırdığına ve kendini onayladığına inanarak gönendirici ve itimat telkin edici bir kaderciliğin içinde bulunur ve artık nehyetmez. Bu sebeple Nietzsche'nin tutumunun en derin ifadesi kişinin kaderini sevmesidir, *amor fati*'dir.

Jaspers ya da verimli başarısızlık

Eğer en sıkı mahremlerinden biri değilseniz Karl Jaspers'i ziyaretinizde, sizi tahtından aşağıya tebâasına lütûfkâr bir biçimde eğilen bir kral gibi, koltuğunda dimdik oturarak kabul ettiğini görürsünüz. Bu duruşu içinde muhatabını Tanrı, insan ve dünya üzerine aydınlatır. Bu biraz ona yukarıdan bakarak olup biter, iyilik göstermeden diyemeyeceğimiz bir tarzda olur, ama farkedilir bir uzaklıkta cereyân eder. Ziyaretçisinin açıklamalarını Jaspers nezaketle dinler, bundan sonra bağlayıcı bir bağdaşımından ya da hoyratça reddedici tavrından sonra, araya soktuğu bir cümlesiyle kendi görüşlerini sürdürür. Bu bir parça merasim kokan oyunun kendinde yüksek bir vakârı, ama soğuk duş etkisi yapan bir yabancılığı içerdiği göze çarpar.

Betimlediğimiz ana ruh durumunun sahnesi, Jaspers'i bütün yaşamı boyunca bırakmamıştır. Bu onun yalnızlık duygusundan ve insanlara yönelik güç yenilebilir olan uzaklığından ve hattâ diyebiliriz ki dünya ile her türlü temastan korkmasından kaynaklanmaktadır. Kendisi okul döneminde, ama kezâ Üniversite yıllarında yalnız olduğu duygusuna nasıl kapıldığını ve özlemini duyduğu insanlarla iletişimini ancak az sayıdaki insanlar nezdinde sağlayabildiğini belirtmiştir. Daha sonra da insanlarla ilişkisinde güçlüklere marûz kalmıştır. Çok sık olarak düpedüz yakın dostlarıyla arası açılmıştır. Bu yalnızlı-

ğında özellikle çok erken yaşlarında yakasını bırakmayan ve büyük ölçüde kendine yönelmesine yol açan bir hastalığın dahli olmuştur. Bu hastalığı dolaşmayı, ata binmeyi, dansedip yüzmeyi ona yasaklamıştır. Sadece bilardo oynamaya mezûndu. Bu hastalığı kılı kırk yarıcı bir titizlikle günlük saatlerini düzenlemesine onu mecbûr etmiştir. Ama sadece bu rahatsızlığı değildi onu yalnızlığa iten sebep. O alışılagelmiş olan sosyete hayatına katılmaya istekli ve yetenekli olmadığı için, insanlardan kendini uzak tutmaya mecbûr kıldığı yorumunu yapmıştır. Meğerki görev sebeplerinden olsun, onun dışında bir topluluğu ziyarete gitmemiştir. Basel dönemi ve İkinci Dünya Savaşı dönemi üzerine bilinen bir nokta, yirmili yaşlarda sadece bir kez sinemaya gittiği ve bir kez de tiyatroda bulunduğu yolundadır, her ikisinde de bunun sebebi öğrencilerinin gösterilen oyunlarda oynamaları yüzündendir sadece; o öğrencilerine sadakâtini ve saygısını bununla göstermek istemiştir. Profesörlüğü dışında asla bir resmî akademik kariyerde etkinlik göstermedi. Filozoflar kongresinden anlaşılır olan ürkekliği bir yana, meslektaşlarıyla sıkı fıkı bir ilişkinin içinde olmadı. Son yıllarında heyecan verici eserlerinde, ekseriya bir ahlâk vaizinin tutumuyla politik tartışmalara müdâhale ettiğinde daha da yalnızlaşmıştır çevresi; sağ ve sol cepheden sadece görüşlerine reddiyeler gelmiştir.

Buna göre Jaspers'in içinde bulunduğu ortama ilişkin tutumunu, peygamberce tavrın ve mürebbîce tutumun bir karması olarak belirtmek yerinde olur. Gittiği ve durduğu her yerde öğretisini dile getirmiştir. Bunu insanlarla sadece doğrudan doğruya ilişkisinde ya da Üniversite öğrencileriyle ilişkisinde değil, tersine bunun dışında da yapmıştır; bu sebepten ona ileri yaşlarında "Praeceptor Germaine" (*Almanya'nın Hocası*) adını takmışlardı. Ama onun öğretisi önemli bir kısmıyla bilgilerin sağlanmasıydı; yalnız başına yaptığı teemüllerde (içdüşünümlerinde) aklına gelen sağgörülerini buna bir eğilim duymadan diyemeyeceğiz bir tutkuyla apodiktik (belgitli, tanıtlı) konuşmalarla dile getirirdi. Böylece açıklamalarının kamuoyunda karşılanması çelişik yansımalara neden oldu. Kısmen içinden gelen bu açıklamalarıyla etkilenildiği hâlde, kısmen de

örneğin Karl Barth'da olduğu üzre, Jaspers tiyatrosunun ya da "gençliğin baştan çıkarıcısının" sözü ediliyordu. Einstein onun felsefesini bir sarhoşun sayıklamaları olarak damgalıyordu. Ama bununla Jaspers'e haksızlık edilmiştir. Çünkü bir nokta sabittir: Söylediklerinin hepsi tam bir ciddilikle dile getiriliyordu. Açıklamalarında tek başına kalmasının sebebi, belirttiği üzere, "Benim iletişim felsefem bütün modern çabalardan en yalnızı değil midir?"de ifadesini bulmaktadır.

Kişisel sorunlarından da Jaspers'in felsefi olarak söylemek istedikleri ortaya çıkmıştır. Çünkü onda çok az sayıdaki filozofta olduğu gibi, düşünüş doğrudan doğuruya varoluşundan doğmaktadır. Bunun için kesinkes insan sorunuyla uğraşmıştır. Daha gençken şöyle yazmıştı: "Alanım insandır, ondan başkasına yönelik olarak devamlı bir şekilde hiçbir şeye yetenekli ve hevesli değilim." Daha sonraları şöyle demiştir: "İnsandan ayrılabilir olan felsefenin hiçbir meselesi olamaz. Felsefe yapan insan, onun ana deneyleri, davranışları, dünyası, günlük davranışı ve onlarda dile gelen güçler bir yana bırakılamaz."

Bu felsefi tutumu Jaspers'in felsefesinin içeriğini de belirlemektedir. Onun düşünüşü durmaksızın insanın çevresinde dolanmaktadır. Onun iskandil edilmesine düşünsel tutkusu yöneliktir. Daha önce tıp ve psikiyatri öğrenimi görmüş olması insanı bir bütün olarak kavramak ve insanın imkanlarının sınırını tanımak içindir.

Bugün örnek bir eser sayılan *Psikopatoloji*'si buna tanıklık etmektedir. Psikoloji yolunda bundan sonra felsefi sorunlara yaklaşmıştır. Onun *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* elli yılı aşkın bir süre önce yayımlanmıştır ki, bilginlerin dünyasının buna kulak kabartmasına yol açmıştır. Ama daha burada o zamandan beri başından geçen şeyler baş göstermiştir: Bazılarında vecdli bir muvafâkât, diğerlerinde de hoyratça bir red görülmüştür. *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi*'nden beri Jaspers kendi felsefesinin içine girmiştir. Ona da yön veren insana yönelik ilgisidir. Bu konuya ilişkin temellendirici düşünceleri onlardan birinin *Felsefe* ve diğerinin *Felsefi Mantık* diye adlandırıldığı iki kapsamlı, hacimli eserinde tortulaşmıştır.

Ama çeşitli felsefe tarihi araştırmaları da insan sorununda yön bulmaktadır; onlar insanın kendini yorumlamasına büyük düşünürlerin eserlerinde yararlı olmaktadır.

İnsandan yola çıkarak ve insana yönelerek insana ilişkisiyle harekete geçilirse, ancak o zaman felsefe yapılabilir. Bunun için Jaspers'e göre, felsefe bizim kendi kendimizle ilgilenmemizdir. Bu onun bütün eserini baştan sona kat eden ruh durumudur. Ondan yola çıkarak Jaspers "Profesör Filozoflar" diye adlandırdığı kişilere karşı çıkmaktadır. Bu onun için gerçek felsefe değildir, sadece kişisel varlığımızın ana sorunları için önem taşımayan nesnelerin irdelenmesidir. Bunun aksine Jaspers'in insana ilgisi, onunla şimdiki zamanda olup biten şeyin canlı olarak gözlemlenmesinden ortaya çıkmaktadır. Jaspers insanı son derece tehlike içinde görmektedir. O bunu ruhsuz güçlerin memuriyetini, Üniversitedeki öğretici görevini bırakması için onu icbar ettiğinde hissetmiş ve karısının interne edilme tehdidi ortaya çıktığında anlamıştır. Ama sadece politik güçler insanı tehlikeye sokmazlar. Aynısı daha görünmez, ama daha kesin olarak çağımızın ana karakterini oluşturan şey olup bittiğinde cereyân eder. Teknik ve kitle kişisel varlığı, sırf işletmedeki kendini dağıtma ve hayat hâl ve şartlarının insanlık dışılığı buna yol açar. İnsan için duyduğu endişesini, Jaspers'in şimdiki zaman yorumunun temeli yapması, Nasyonal Sosyalizmin egemenliğinin başlamasından iki yıl önce yayımlanan, filozofun gelmekte olan felâketi yolundan saptırmaksızın geniş bir yankı uyandırmasına sebep olmuştur ki; bu eserin adı *Çağımızın Mânevî Durumu*'dur. Aynı endişe, Jaspers'in altmışlı yıllarda yayımlattığı ve Almanya'daki demokrasinin tehlikeye girmesinden duyduğu endişeyi, kesin bir ifadeyle dile getirdiği politik yazılarında da ifadesini bulmuştur.

Jaspers insanın mahiyetinin çevresinde ne kadar uzun bir süre dolanırsa, o insanın o derece muammâlı hâle geldiğini kavrar; "İnsan kendisi için her zamankinden daha belirsizdir" demektedir. O "dünyada en büyük imkân olduğu kadar en büyük tehlikededir de". Düpedüz bu yüzden onu kavramak güçtür. O dünyanın nesneleri gibi yansız bir görüşle

kavranamaz. "İnsan bütün olarak her türlü kavranılabilir nesnelliği aşar. O aynı zamanda açık olarak da kalır."

İnsan açıktır, çünkü hürriyetin acayip yeteneğiyle donatılmıştır. İnsan dünyada hiçbir yerde bulamadığını kendi içinde bulur, tanınamaz olan, tanıtlanamaz olan, asla maddî olmayan bir şeydir bu, o şey her türlü araştırıcı bilimin elinden kaçar ki, onun adı hürriyettir. "Bu söylediklerimiz birey için olduğu kadar tarihteki insanlık için de geçerlidir." "Nesnelerin bütün gidişatını belirleyen hiçbir tarih yasası yoktur. Gelecek, insanların eylemine ve kararlarının sorumluluğuna bağlı olacaktır." Bu hürriyet idesi Jaspers'in ana düşüncesidir. Onunla her şey ayakta durur ve düşer, o ne söylemişse. Hürriyet muhakkak ki genel geçer olarak saptanamaz. Realiteyi sanki onun içinde her şey zorunlulukla olup biter gibi de mütalâa etmek mümkündür. "Hürriyet ne ispat, ne de tekzip edilebilir." Bununla birlikte insanın onun münhasıran özel hâl ve şartlarla belirlenmeyip, tersine karar vermesinde kendinin de dahli olduğuna dâir bir duygusu vardır. Bu elbet kurgusal bilimin meselesi değildir. Hürriyet sadece pratikte kendini belli eder. Yani somut eylemde kararlar alınır, imkânlar yakalanır. "Hürriyet benim sağgörüm sâyesinde kendini açığa vurmaz, tersine eylem sâyesinde ortaya çıkar." Ama bu alanda hürriyet bilinci kesinliğin karakterine mâliktir. Davranış içinde kendimden kesin emin olduğum anlarım vardır. Neyi şimdi istersem ve yaparsam, bunu bizzat istemekteyimdir aslında. Böylece bu bilmek istemenin ve davranışın bana ait olmasını istemekteyimdir. "Ben sadece orada olmak istemiyorum ve öyle olmak istemiyorum, bunun sonucu öyle davranışta bulunmuyorum, tersine davranış ve kararımda davranışlarımın ve varlığımın kökeni olmak istiyorum aynı zamanda."

Peki ama hürriyet nedir? O Jaspers için ilkin insanın içinde bulunduğu durumlarda bu ya da şu şey için karar verebilmesidir. Ama hürriyetin daha derin bir boyutu vardır. Onda insan ya kendi kendini yakalar ya da elinden kaçırır. O kendini kazanabileceği gibi yitirebilir de. Burada Jaspers'in felsefe yapışının ahlakî kökü ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde söz ko-

nusu olan nokta, 'en derin' varoluşsal hürriyettir, varoluşsal seçme, 'kendimi seçişim', kişisel varlığımda bizzat kendim olma kararıdır. Çünkü kesinkes söz konusu olan şey insanın gerçekten kendini yakalaması, kendi kendisini seçmesi, kendine güvenmesi ve böylece kendisi olmasıdır. Bütün her şey buna bağlıdır, kezâ düpedüz felsefe yapışta söz konusu olan da budur. Kim felsefe yaparsa benlik oluşunu dile getirir, felsefe yapmayan ise kendi kendisi olamaz. Bunun için Jaspers düşünüşünü "Varoluş felsefesi" diye adlandırmaktadır. Çünkü o insanın kendi sâyesinde kendi olmak istediği düşünüştür. "Burada varoluş basit olarak onun kişisel varlığı, yani bizim her gün olduğumuz şey değildir; Varoluş daha doğrusu insanın en had imkânı olarak benlik oluşudur."

Bununla birlikte Jaspers'in sanki felsefe yapmak deyimiyle, yalnızca bireyin yalnızlığı içinde bir sorunu imiş gibi benlik olmasının ve insanın mağrurca soyutlanması hürriyetinin sözünü ettiğini kabul edersek, bu onu yanlış anlamak olur. Jaspers'in kişisel olarak hemcinsine karşı takındığı uzak duruşunda ve belki de düpedüz bu uzaklığı uğruna şunu kavramak onun için kesinkes bir önem taşımaktadır: Benlik olmak, kendi olmak ancak diğer insanlarla iletişim içinde mümkündür, evet aslında o, ancak bir insanla temas sırasında kâbil olur. Böylece evlilikte bir insana mutlak bir yaşam boyu yönelişi gören ve otobiyografik yazılarında tekrar tekrar dile getirip temin ettiği üzere, evliliği düşünüşünün esaslarının içine sokan biricik filozoftur. "Başkasının kendi olduğu oranda biz kendimiz oluruz, başkası hür olursa, ancak o zaman biz de hür oluruz." Bu ipucundan Jaspers'in politik postülâları da ortaya çıkmaktadır. Daima diğer insanların hürriyeti ve bununla bağdaşımlı olarak insanların birbirleriyle doğru olarak şekillendirilmeleri söz konusu olmaktadır. Bu makûl olanların, Jaspers'in sadece onun içinde gördüğü gerçek demokrasinin evrensel ortaklığı söz konusudur. Oradan yola çıkılarak sonunda herkesi kuşatan bir dünya düzenini istemeğe ulaşmaktadır, bunu her şeyden önce atom bombası ile tehdit ediliş karşısında zorunlu görmektedir, eğer insan kendi kendisini mahvetmek istemiyorsa buna iltifat etmelidir.

İnsan, üzerinde bizzat kendini bulduğu yol sürekli olarak kayalık ve uçurumların yanından geçmektedir. "Akâmete uğrayış en sonuncusudur." İnsanın düşünerek ve tanıyarak dünyada yönünü bulma denemesi, yani bilimlerin seyri, iç zorunlulukla sınırların yanından geçirmektedir insanları. Soru üstüne soru vardır, kısmî yanıtlar da vardır, ama sorunların kapsamlı hâle geldiği yerde onlar çözülmemiş olarak kalır. Örneğin başlangıç ve son üzerine, dünyanın sonluluğu ya da sonsuzluğu üzerine ya da nesnelerin dibi üzerine sorunlar, yanıtlanamaz olan sorunlardır; hattâ bunlar antinomi ve paradokslara marûz kalır. Bu sorular sorulursa fiili bilimsel olarak dünyada yönelmesinin belirsizliklerine gelinir ve sonunda kesinkes kavranamaz olanın uçurumuna ulaşılır." Buna göre eğer bilim, çoğu kez olduğu üzere, bu sınırlar yokmuş gibi davranırsa yanlış yola sapmış olur. Düpedüz onlara insanın kişisel varlığının çelişkisi görülür hâle gelinceye kadar, bilim tarafından nüfûz edilmelidir. Ama felsefe yapışın, Jaspers'in ondan anladığı gibi, bilime o sınırlara gelinceye kadar ileriye gitmek yükümünü anımsatmak ödevi vardır.

İnsan, eğer kendi kendisine yönelirse, kendisini anlamayı denerse ve hayatı kendisinden yola çıkarak şekillendirmek isterse, bu sınırları daha ezici olarak duyar. O kendi kişisel varlığının nesnelerden başka olduğunu keşfeder. Farkına varmaksızın bu arada Jaspers'in sınır ruh hâli dediği bunalıma kapılır. Onlarda insan, bilimin başarısızlığa uğramasından daha derinden sarsan, sonsuz derecede daha derin bir başarısızlığa uğrar. Sınır ruh hâllerinde sarsılarak, kendi içinden yola çıkarak bir hiç olduğunun ve kendi gücüyle daha ileriye gidemeyeceğinin farkına varır. Bu hemcinsinin ölümünde kendi ölümünü düşündüğünde olup biten bir durumdur, ya da içine itildiği değiştirilemez yazgısını gördüğünde onu anlar. Bu sınır ruh durumları insanla o sıfatla bağlantılandırılmış olan ve onun sonlu kişisel varlığıyla kaçınılmaz olarak ortaya çıkan "son durumlar"dır. Kendisini bu arayışı onu sonunda çaresizliğe götürür; her tutamak kuşku uyandırıcı olur; insana öyle gelir ki, zemin ayaklarının altından çekilmiştir. Sınır durumları (ruh durumları) kendisine çarptığımız duvar gibidir. Onlar insanın kişisel

varlığını askıda olan bir belirsizliğin içinde tutar, büsbütün akâmete uğramanın realitesi içinde gösterir. İnsan imajını akıl karıştırıcı yapan nokta budur, bu sadece şimdiki zamanda değil, ki onda bu durum özellikle bir belirlilik içinde ortaya çıkar, tersine esasmda her çağda karşımıza çıkan bir olgudur. Ama bu deneyi yaşamamız zorunludur; çünkü insanın mahiyeti ancak bu sınır ruh durumunun içinde kendi kendisinin bilincine varır. Ama, Jaspers sormasını sürdürüyor, insanın kişisel varlığı bu avuntusuz bakışta kalmalı mıdır? Şöyle yanıt veriyor: İlkin insanın kendisini bundan nasıl kurtaracağı kestirilemez, tam aksine insan kendini ondan ne denli kurtarma çabasına verirse, ona daha da bulaştığını görür gibi olur. Akâmete uğrayışa bakılarak yaşamanın mümkün olmadığı izlenimi mevcuttur. Eğer realite reel olanın çevresinde korkuyu artırırsa, mutsuzluk beni korkunun içinde mahvederse, kaçınılmaz olan olgulu durumun içinde korku bana son kalan şey olur. Asıl korku kendisini son çare telakki ettiği, onun içinden hiçbir yolun selâmete ulaşamayacağı korkudur. Onun içinde kesin son korkunun dipsiz uçurumuna gömülürüm. Bu, nihilistik umutsuzluğun ruh hâlidir, hiçliğin donmuş karanlığına bakıştır.

Buna karşı, bu ruh durumunu üstlenmek ve ona katlanmakla kişi kendisine yardımcı olur. Nihilizmde dürüst insanın kaçınamaz olduğu şeyin sözü edilir. Şu hâlde insan kişisel varlığının kavranılmazlığını onaylamalıdır. O ölüme evet demelidir ve acıya, savaşa, suça ve yazgıya (kadere) evet demelidir. Eğer bunu tam bir ciddilikle yaparsa, sınır ruh durumlarına katlanmakla kendinden asıl varoluşuna ulaşır. Biz kendimiz oluruz, sınır ruh durumuna açık gözle nüfûz etmekle. Bu bundan sonra kezâ felsefenin daha derin kökeni olur. Jaspers'in vurguladığı gibi varoluşun üstlenilmesi elbette sürekli ve zorunlu bir süreç içinde cereyân etmez. O en doğrusu sadece bir sıçrama ile umutsuzluğun içinden sıçrayarak içinden yakalanan benlik oluşuna ulaşmakla, "kendine hürriyet olarak atlamakla sağlanır." Korkunun içinden dışarıya sıçrama ve dinginliğe ulaşma insanın yapabileceği en müthiş şeydir. Ama bu sıçrama insanın kendi yetkisiyle cereyân edemez. Peki ama o nasıl mümkün olur acaba?

Burada Jaspers'in felsefe yapışının daha derin bir boyutu belirgin hâle gelir. Kendi oluşuna sıçrama ve hürriyete geçiş, düpedüz onun görünürdeki imkânsızlığından özel bir öğrenmeye gelebilmesiyle, umutsuzluğu muvâcehesinde kendini mümkün kılar. Başarısızlığa uğramada insan kendine bizzat sağlayamadığı şeyin ona verildiğini yaşar. Düpedüz kendi oluşumun kökeninde ben kendimin bilincindeyimdir, kendimi kendimin yaratmadığını kavrarım. Ben nasıl benliğim olarak kendime ve kökensel istememin asla büsbütün aydınlatılamaz olan karanlığına geri dönersem, bu takdirde şu husûs benim için belirgin olur: Benim ben olduğum yerde artık sadece ben kendim değilimdir. Çünkü asıl olan bu "ben kendim"dir ki onun içinde tarihi tatmin edilmiş olan şimdiki zamanın içinde "ben" derim, kendim sâyesinde olduğum izlenimini edinirim, ama yine de bizzat onunla birlikte olduğum gibi bir sürprize marûz kalırım; aşağı yukarı bir eylemden sonra şunu bilmekteyim:

Ben tek başıma onu yapmağa muktedir olmadım, onu bir kere daha yapamam. İstemekte asıl ben kendim olduğumda hürriyetimin içinde ben kendime verilmiş olurum, aynı zamanda "Ben kendimi kavranılmaz olandan yakalanmış olmanın içinde öğrenir ve yaşarım."

Armağan edilmiş ve verilmiş olmak, Jaspers şu sonucu çıkarıyor sonunda, bir armağan edeni ve bir vereni şart koşar. Bu da ana öğrenmenin ve yaşamanın ana deneyinin bir kısmıdır. Başarısızlığa uğramanın en son haddindeki ruh durumunda insan dünyanın ve bizzat onun içinden gelmeyen bir yardım başından geçer. Jaspers buna o türden rastlayan "Fiziküstü" demektedir; o bunu zaman zaman "Tanrı" olarak da adlandırmaktadır. Buna bakarak şöyle diyebilmektedir:

Eğer insan yazgısından kendini ayakta tutabilirse, ölümüne yolundan şaşırmadan direnebilirse, bunu sadece kendi sâyesinde başaramaz. Burada ona yardımcı olan dünyanın içindeki yardımdan başka olan bir şeydir. Onun kendi kendisine dayanmasını o kavranılmaz olan, Fiziküstünden uzatılan ve onun hürriyeti içinde hissettiği bir ele borçludur. Bununla felsefe en yüksek ödevinin içine girmektedir. O fiziküstüne yükselmeyi

hazırlayan düşünüştür, onu anımsatan ve yüksek anda bizzat cereyân eden, kendini gerçekleştiren düşünüştür. O fiziküstü, transendans, Tanrı çevresinde dolaşan bir düşünüştür.

Jaspers bunu onun için temellendirici deney olarak, "felsefi inanç" olarak adlandırmaktadır. Tanrıya, fiziküstüne inanç olarak kendisiyle birlikte "kavranılmaz olan bir kesin biliş" sağlamaktadır. Felsefi inanç bütün gerçek felsefe yapmanın kaçınılmaz kökenidir. Ama Jaspers Tanrı üzerinde bundan daha çoğunu söylecek durumda olmadığını belirtmektedir. "Tanrıyı düşünmekle Tanrı'nın varlığı sadece daha sorunsal hâle gelir". Tanrı'nın varoluşu yeterlidir. Bu alanda gerçek biliş bu sebepten "bilmediğini bilmektedir." "Felsefi varoluş gizli Tanrı'ya doğrudan doğruya yaklaşmaya katlanmaktadır."

Bununla birlikte metafizik önermelere de ulaşmaktadır. Ancak bu açıklamaları doğrudan doğruya Tanrı'ya ilişkin olmayıp tersine sadece onunla belirlenen dünya üzerinedir. Bütün realite, dünyevî ve insanî realite, felsefi inançta yeni bir yoruma kavuşur. Görünen her şey, fiziküstünün şifresine işaret, telmih olarak anlaşılır hâle gelir. Şifre olamayacak hiçbir şey yoktur. Bütün kişisel varlık belirlenmemiş olan bir ihtizaz (titreyiş) ve dile getiriliş olarak bir şeyi ifade eder, ama ne için ve neden sorusu belirsiz kalır. Dünya, ister tabiat olsun, isterse insan, ister yıldızlar mekânı olsun, isterse tarih, sadece orada var değildir. Bütün orada var olan aynı zamanda fizyonomik olarak da görülmelidir."

Böylece Jaspers sonunda taslağını çizdiği üzere felsefe yapmanın anlamını şu cümlelere dökmektedir:

Felsefe yapışta her türlü vahiy olmaksızın bir inanç dile gelmekte, aynı yol üzerinde olana başvurarak bunu ifade etmektedir. O karışıklığın içinde bir nesnel kilometre taşı, yol işareti değildir; her insan kendisi sâyesinde imkân olarak neyse onu kavrar sadece. Ama o kişisel varlığı (kalıcı varlığı) fiziküstüne olan bakış için aydınlatır kılan boyutlara cür'et eder. Her şeyde kuşku uyandırıcı hâle gelen bir dünyada biz hedefi tanımadan felsefe yaparak yönümüzü yitirmemeğe çalışırız.

Heidegger ya da varlık efsanesi

Bir düşünürü anlamak isteyen kimse, onun içinden çıktığı dünyayı da hesaba katarsa, iyi eder. Bu nokta Martin Heidegger'de özel bir ağırlık kazanır. Onun kökeni ona ömrü boyunca eşlik etmiştir. O Alemane bölgesindeki Messkirch'de 1889'da doğdu. Hayatını hemen hemen büsbütün Karaorman'da, ya da onun eteklerindeki Freiburg'da geçirdi. Yukarıda, Freiburg'da bayırda bir kulübesi vardı, orasını tahta sıralarla ve bir İsparta'lı sadeliğindeki yataklarla kıt kanaat döşeyebilmişti. Su, yakında bulunan bir çeşmeden alınıp getiriliyordu. Kulübenin önündeki sırada Heidegger ekseriya uzun bir süre oturur, orada içindeki düşünceler olgunluğa kavuşurdu, ya da Wirtschaeftle'de komşusu köylülerle, bu bölgenin insanlarına özgü bir tavırla, kelimeler ağzmdan lokma lokma dökülürcesine onların dertlerini dinlerdi. Ama bu "alemane" özelliği sadece Heidegger'in karaormanın insanlarına ve tabiat manzarasına duyduğu eğiliminden anlaşılmaz, aynı zamanda onun zihnî niteliğinde de kendini açığa vurur. Ağır ve temkinli düşünüşü, melânkoliye varan derin bir anlam, onu kuşatan yalnızlık ve ondan yayılan hafif hüzün de bunu ele verir.

Bu adamın dış görünüşü de, onda köylümsü bir şey sezdirir. Bir Viyanalı filozof, söylentiye göre, bir gün Heidegger

üzerine bir konferans verir ve konferanstan sonra Heidegger'i yeterli bir açık-seçiklikle anlattığını belirtir, çünkü onun söylediğine göre dinleyicileri arasında ilk sırada bulunan zavallı bir köylü, konferans süresince, kendine anlayış dolu gözlerle bakmıştır; sonunda bu zavallı köylünün Martin Heidegger olduğu meydana çıkar. Bu bir menkıbe olabilir, ama eğer bu filozofun fotoğraflarına bakılırsa, uzun olmayan boyu "Gençlik akımının" folklorik fikirlerine göre dikilmiş olan esvabı içinde, başında takkesiyle, dağ çayırlarının üzerinden ağır ağır basarak geçtiği gözlemlenirse, bu takdirde bu filozofun toprağa bağlılığını dolaysız olarak hissederiz. Bu bağlılığı onun Berlin üniversitesinin kendine yönettiği onurlu bir çağrıyı iki kez reddetmesine yol açmıştır. Büyük kentin gürültüsünden ve kültür dağdağasından ürkmektedir ve en iyisi bir zamanlar sessiz olan Freiburg'da kalmayı, ya da avutucu özelliğini eni konu düşünülmüş olan bir yazısında dile getirdiği "Feldweg"de yürümeye yeğlemektedir.

Heidegger, gençlik yıllarında vecd ve bilgi sahibi bir kayak sporcusuydu. O bu konu üzerine hattâ konferanslar bile vermişti. Orada bulunanlarda Eflâtun üzerine semineri, Feldberg avlusunda nasıl yönettiği ve bundan sonra piste çıkarak nasıl kayak dersi verişi unutulmaz bir anı olarak kalmıştır. Bu arada elbette bazı ufak kazalar atlatmıştır. Bir keresinde Heidegger yön değiştirmek için basit bir kavis çizerken, karın içine düşer ve bir kayak öğretmeninin örnek davranışını gösterememek gibi bir tehlikeyle karşılaşır. Ayağı kayarak düşmesinin kendini felsefesindeki olası kayıp düşmelerden daha çok üzdüğü tahmin edilebilir. Öğrencileri şimdi neyin başına geleceği endişesiyle donup kalırlar. Heidegger'in kendisi de şaşırmış ve korkmuş gibidir, ama bundan sonra parlak bir çapraz hamleyle kendini ve dünyayı düzene kavuşturur.

Heidegger kayak öğretmeni olarak değil, ama felsefe yapmanın bir öğretmeni olarak büyük bir etki îkâ eder. Tutkusuz, belagâtimsi zevzekliklere ve gereksiz deyimlere iltifât etmeden, kendini zorlayan biraz kısık ve kaba bir sesle konu-

şur; her kelimesini tek tek vurgulayarak, ama sık sık kopuk tümcelerle düşüncelerini anlatır. Ama onun her kelimesinden güçlü bir büyü etrafına yayılmaktadır. Ders ya da konferans verdiğinde, bulunduğu dinleme salonu dinleyicilere daima ufak gelir. Seminerlerinde öğrencileri daima işin esasında kalan, hiçbir meseleden kaçınmayan ve her türlü gereksiz acele cevaba iltifât etmeyen bir düşünüşün gösterdiği çabayı öğrencileri ondan öğrenirler. Böylece Heidegger daha genç yıllarında Freiburg'da doçent olarak etkin olur. Daha sonra Margburg'da felsefe profesörü ve yine Freiburg'da profesör olarak etkinlik gösterir. Her şeyden önce daha önceki döneminde büyük bir kısmıyla bugün felsefe, Tanrı bilim ve diğer bilimlerin kürsülerini işgal eden öğrencileriyle yakından ilgilenir. Onlar Heidegger'in evinde kutlanan bazı bayramları da anımsarlar; fener alayı ile bahçeden geçilmesi ve müşterek söylenen halk şarkılarını unutmamışlardır.

Heidegger düşüncenin kendi kendinde saf kalmaması, tersine kişiyi değiştirerek varoluşun içine müdâhale etmesi görüşündedir. O, hem özel olmalı, hem de halkın varoluşuna müdâhale etmemelidir. Bu özelliği düşünüşünün çok büyük bir canlılık kazanmasına yol açmıştır; ama bu kısa bir süre onun Nasyonal Sosyalizmde, ölüme doğru yürüyen kişisel varlığının kahramanca katlanışı düşüncesinin gerçekleştirildiğine inanmasına sebep olmuştur. Bu yanılgısından dolayı Üniversitedeki memuriyetini kaybetmiştir ve o zamandan itibaren güncel politikadan el etek çekmiştir. Daha sonraki yıllarda, hemen hemen büsbütün kamuoyundan uzaklaşmıştır, ama düşünüşünün derinliği ve gücünü daima göstererek bunu yapmıştır. Heidegger'in felsefi etkinliği iki zirve noktası gösterir: Bir keresinde 1920'li yıllarda, daha sonra ikinci dünya savaşından sonraki dönemde. İlk dönemi 'Varlık ve Zaman' adlı eserinin yayınlanmasıyla başlatılır, eserinin daha ilk yarısının çıkmasına rağmen, kitabı felsefe dünyasında bir şimşek gibi çakan bir eser olmuştur. Heidegger için önemli olan nokta, onun Yeni Kantçılık ekolünden gelerek yükseldiği, o en çok kendi olan düşüncesine ulaşmasıdır. Onda kita-

bını adadığı büyük fenomenolog (olgu bilimci) Edmund Husserl'in etkisi yoktur, diyemeyiz. 'Varlık ve Zaman' eserinde Heidegger'in amacı Eflâtun'un 'Varlık uğruna devlerin savaşı' dediği şeyi yeniden ateşlemesidir. Onun ana sorusu şudur: 'Varlığın anlamı' nedir? Eğer biz 'var' kelimesini söylersek bununla ne demek isteriz? Buna göre şöyle dersek: 'Ağaç vardır, insan vardır, Tanrı vardır, bununla neyi kastederiz? Bu soru ilkin belirli bir felsefi disiplinin, yani Ontolojinin (varlıkbilim) soyut bir meselesiymiş gibi görünüyor, ama sorunun peşinden gidersek bu sorunun bizi düşünüşün uçurumlarının ve dibinin derinliklerine götürdüğünü görürüz. 'Varlığa dâir soru ile tam anlamıyla bir karanlığın kıyısına uzanmağa cesâret ederiz.'

Pekiyi şimdi bu soru nasıl harekete geçirilebilir? Daha sonra şöyle diyor: İnsan kendi üzerine sorduğu varlığa nerede nüfûz edebilir? Heidegger şöyle cevap veriyor: "Varlığı anlayışında, insanın, varlığın ne anlama geldiğini herhangi bir tarzda daha önce daima bildiğini kabul etmeliyiz. Bu varlık anlayışı dilde ifadesini bulur, ama o kendini nesnelerle olan günlük ilişkimizde ve hem cinslerimizle alış-verişimizde de açığa vurur."

Varlık anlayışını aydınlığa kavuşturmak için Heidegger, etraflı analizlerle varlığı anlamanın yeri olan insandan söz etmektedir. O bu arada insanın soyut bir kavramından yola çıkmıyor; bilâkis somut, kendi ampirik, insandan ve onun kendini anlamasından ve kendi deneyinden hareket ediyor. İnsanı onun kendi dışındaki bir bakış açısından mütalâa etmiyor. Örneğin Tanrı'dan, ya da bir mutlak ruhtan bakarak mülâhaza etmiyor; tersine onun bizzat kendine kendi perspektifi içinde nasıl göründüğüne bakarak yola çıkıyor. Bu nokta-i nazar altında Heidegger insanın bir taş, ya da bir ağaç gibi basit bir tarzda orada olmadığını, tersine onun kendini kendilerine yöneldiği imkânlarda ve imkânlarla tasarladığı gibi yaşadığını gösteriyor. Heidegger insanı modern felsefenin Descartes'inden beri görmeğe alıştığı yapay bir yalıtlama-

nın için de bırakmıyor. O en doğrusu her insanın 'kendi dünyası' olduğunun sözünü ediyor; onun diğer var olanlar arasında ve insanlarla birlikte mevcûdiyetini sürdürdüğünü belirtiyor. Onun 'dünyanın içinde oluşundan' söz ediyor ve diğerleriyle birlikte ifade ediyor. Bu tasavvurda insan diğer bütün varolanların karşısında onun müdâhalesi olmaksızın kapalı kalacak olan dünyanın onun içinden geçerek açılması, görülmesi, hissedilmesi gibi bir ayrıcalığa sahiptir. İnsanın var olanın (*Seiende*) bütününün içine zorla girmesiyle olup biten şey bu bütünün 'belirgin' hâle gelmesidir. Bunu Heidegger insanın kişisel varlığının *transendenz*i (müteal, aşkın, deneyüstü, fiziküstü) diye adlandırmaktadır. Bu deyim insanın duyuüstü bir varlıkla, ya da duyuüstü bir dünya ile ilintili olduğu anlamını taşımaz. Heidegger'in dili kullanımında *transendenz* düpedüz insanın tüm var olanları daima varlık itibariyle aştığı anlamına gelir ki, bu aynı zamanda tüm anlayışın, hissetmenin ve tanımanın ufkunu teşkil eder. Aynı şeyi Heidegger için onun sık sık *Existenz* sözcüğünü (Varoluş) yazış tarzıyla kullandığı varoluş deyiminde de görmekteyiz. Varoluş insanın çıplak kişisel varlığı değildir. O bir taş, ya da ağaç gibi sadece basit olarak mevcut değildir. Varoluş düpedüz şunu dile getirir: İnsan varoluşun tarzında reeldir; o kendi kendinin içinden dışa çıkandır, eskiden beri anlaşılan varlığın içine girerek, kendini dışta tutandır.

Varoluş olarak dünyanın içinde oluşan daha tıpatıp analizinde Heidegger, insanın günlük durumundan yola çıkıyor. İnsan ilkin ve ekseriya kendi kendi değildir, tersine dünyaya kapılmıştır; o varlığına tâbîdir, ama ödevi bu tuzaktan dışarıya çıkabilmesi ve gerçekte kendi kendisi olabilmesidir. Bu durum ona kendisinin ne durumda olduğunu duyuran belirli, ana ruh durumlarında belirgin olur, esasında kendi durumunun ne merkezde olduğunu anlar ve bu ana ruh durumları onu teemmül etmeksizin içine bıraktığı gelişigüzel yaşamasından ve tatlı yanılgılarından zorla kurtarır. Bu ana ruh durumları denince Heidegger, Kierkegaard'a bağlı kalarak en önemlisini, korkuyu anlıyor. Korkuya kapılan bir kimse-

nin elinden tüm realite kayar. O, korkunun içinde ölümün kaçınılmazlığıyla ve dünyanın olasıl hiçliğiyle yüz yüze getirilir. Onun içinde bu yüzden bütün geçici tutamaklar (dayanaklar) ve ön plândaki tüm ört-bas etmeler ortadan kalkar, insan kendini 'ölümün içine atılmış' duyar ve hiç'in içine uzatılarak tutulmuş görür. Bundan sonra vicdanı 'kişisel varlığının esrarengizliğinden' gelen bir çağrı olarak insanı günlük hayattaki tutsak hâlinden zorla kurtarır, o kendi aslının dışına kapılma hâlinden alınır ve en kendine özgü ve asıl olan benliğinin imkânı ile çırılçıplak karşı karşıya bırakılır. Artık o bunu hürriyetiyle, özlü bir kararlılıkla gerçekleştirmek zorundadır. İnsan 'ölüme hazır olan kararlılığında' ve 'hiç'ten 'varoluşunun' üstlenişinde bizzat kendi neyse o olur. Yabancı yasaya göre değil, tersine kendi kendinin içinden hareket ederek, kendine en özgü olan dibinden yola çıkarak varolmaya karar vermekle kendi kendisi hâline gelir. İnsanın bu tasavvurunun her iki dünya savaşının arasındaki döneme rastlaması kişiyi şaşırtmamalıdır, çünkü burada o dönemin dipsizliği ve içte tehlikeye marûz kalışı da derin bir felsefi yoruma ve aynı zamanda düşünüşün içinde haklı kılınan bir çıkış yolu şansını eline geçirmiş izlenimine bırakmaktadır. Böylece Heidegger'in o yılların felsefi hareketinin ön safına bir ânda geçişi ve ona her yandan öğrencilerin koşması da anlaşılır hâle gelmektedir.

Bununla birlikte Heidegger'in amacı, sırf insan durumunun anlatılması değildir. O, belirtilen varoluş hâl ve durumlarının insanın özüne ilişkin sorusunda ne anlama geldiğini sormaktadır. İnsanın kişisel varlığının ana yapısı olarak ölümlülüğü ele almaktadır. Bu hareketi çok tartışılan zaman fenomeninin yeni bir yorumuna götürmektedir. Zaman, içinde zaman fasılalarının cereyân ettiği bir şema değildir. Zaman denilebilir ki aslında nesnel olan bir şey değildir. O insanın kişisel varlığının aslında ve özünde ölümlülüğüdür. Ölümüne önden koşarak, ama hergünkü eyleminde insan "kendinden" ilerdedir. O kişisel varlığını belirletir ve bunu de kendini gelecekteki imkânlarına göre tasarlayarak yapar. Aynı zamanda insan her ân

vaktiyle var olmasıyla belirlenmiştir ve onun egemenliği altındadır. O kendi dahli olmaksızın somut kişisel varlığının içine atılmıştır. Bu onun 'bir zaman daha önce varolmasını oluşturur. Nihayet onu kuşatan, sürekli olarak şimdiki hâle getirmek sûretiyle heran oradadır. Onun mahiyetine birlikte 'varoluş' dahildir. Buna göre üç moment "kendinin ileride olması", "daha önce var olması" ve 'birlikte olması' gibi bu üç moment insanın kişisel varlığının özel ölümlülüğünü oluşturmaktır. O bunların 'kendi içinden dışarıya çıkmalarıdır. Kendi kendisinin içinden nasıl dışarıya çıktığının tarzlarıdır. Onların içinde insan özlü sonluluğunu gerçekleştirir. Onlar aynı zamanda, zamanı bilmesinin kökenidir de.

Varlık ve Zaman'dan sonra Heidegger'in bir sürü eseri birbirinin ardından çabucak yayımlandı. Bunlar kısman felsefe tarihiyle, Anaksimandros, Eflâtun, Descartes, Kant, Hegel ile ve her şeyden önce Nietzsche ile uğraşan yazılarıdır. Nietzsche'nin çok anlamlı düşünüşüne yeni ve şaşırtıcı görünümler açmaktadır bu eseri. Diğer yayımladıkları, şairlerin ve şiir eserlerin yorumlarını içermektedir. Özellikle Hölderlin konu edilmiştir, ama Rilke ve George, Trakl ve Benn'de ele alınmıştır. Yeni bir düşünüşün temelinin atılması sorunları ilgi uyandıran "Metafizik Nedir?" konferansında, "Hümanizm Üzerine Mektup"ta ve derin anlamlı bir yazısı olan "Özdeşlik ve Ayırım" eserlerinde irdelenmiştir. Nihayet Heidegger bazı düpedüz bugün cevaplandırılması âcil olan sorulara karşı da bir tavır takınmaktadır. Dil üzerine yayımladıklarında, sanat ve tekniğin mahiyeti üzerine yazdıklarında bu sorulara yönelmektedir.

Bütün bu yazılarında Heidegger'in şunu gördüğü belirgindir: İlkin gidilen yolda insanın ve kişisel varlığının üzerine düşüncesinin yöneldiği yere varmak mümkün değildir: Varlık'a bu yolda ulaşılamaz. En doğrusu şimdi nokta-i nazarı tersine çevirmek ödevi ortaya çıkmaktadır. Varlık'ı insandan ve onun varlık anlaşılmasından yola çıkarak düşünmemelidir, tersine varlık'tan yola çıkarak insanı ve bütün sonlu realiteyi mütalâa etmelidir. Bu nokta Heidegger'in "Düşünü-

şün çevrilmesi'ni istemesinde ifadesini bulmaktadır. Bunun nasıl olduğu sorusunu cevaplandırabilmek için onlarca yıldır münzevî çabasında didinip durmaktadır.

Bu düşünüş yolunda önemli bir sağgörü şudur: Eğer varlık söz konusu olursa insanın ancak ikinci plânda kalarak bunun sözcü edilebilir. Heidegger bu sebepten insanın merkezi bir mevkii olduğunu inkâr etmektedir, böyle bir pozisyonu modern 'Öznelcilik' akımında ve modern varoluşçuluk akımında görmekteyiz. Şimdiki zamanı önemli oranda belirgin kılan teknik de oradan (Varlık'tan) bakıldığında yanlış bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknik öznelliğin son galebesidir, çünkü onun içinde ve onun sâyesinde insan gösterişli bir tarzda dünyaya egemen olmaktadır. Fakat yaşlı Heidegger'in iddia ettiği gibi insan üzerine bağımsız bir yaratık olarak değil, sadece varlık ile bağlamı içinde söz edilebilir. O varlık'a tâbîdir, onun için söz konusu olan varlık'tır. İnsanın var olması insan uğruna önemli değildir, tersine sadece varlık uğruna önem taşır: İnsanın içinden geçilerek varlığın tecellî edişi yüzünden böyle bir önem göstermektedir. Acaba Heidegger'in o denli çeşitli olarak kendine işaret ettiği bu varlık nedir? O onun üzerine ekseriya hemen hemen efsanemsi kelimelerle bir şeyler söylemektedir. Ama varlık, gerçekte nedir? O Es'in kendidir. Bunu gelecekteki düşünüşün yaşaması ve dile getirmeyi bilmesi gereklidir. Ama bununla Heidegger'in Varlık ile demek istediği daha karanlık hâle gelir. Eğer yine de bir açıklamayı denemek istersek, her şeyden önce onun varlık denilince bir Tanrıyı ya da dünya sebebini (dibini) anlamayı açıkça reddettiğini dikkate almalıyız. Daha da çoğu: Varlık ona göre denilebilir ki var olan hiç değildir. Onu hiçbir zaman bir madde gibi düşünemeyiz. Heidegger bu noktaya en yüksek değeri atfetmektedir. İddia ettiği gibi her şeyden önce varlık ile var olan arasındaki farkı düşünmelidir. Bu ontolojik farktır. Varlık ile var olan arasındaki ikilik. Heidegger'in görüşüne göre bunu göz önünde bulundurmak bakımından şimdiye kadarki metafizik geç kalmıştır. Bu metafiziğin yanlış yola sapmasının sebebi budur. Heidegger bu hatâ

yüzünden çok mantıkî sonuçların ortaya çıktığını belirtmiştir. 'Batının felâketinin' kökü denebilir ki işte bu yanılgıdan kaynaklanmaktadır."

Fakat acaba olumlu olarak varlık nedir? Bu ifade Heidegger için aşağı yukarı açık olabilmek, gizli olmamaktır. İnsan bir şey için o vardır der, onun öyle olduğunu belirtir. Onun içinde bulunduğu şartlar ona belirgin olursa ve gizli kalmazsa, o öyledir, der. Buna göre Heidegger için var olmak (*seiend*) (dolaysız varolmak, doğrudan doğruya varolmak, verisel var olmak) herhangi bir tarzda mevcut oluş değildir. En doğrusu doğrudan doğruya varoluş gizli olmamak, ışıkta durmak, görünüşe ulaşmak demektir. Varlık düpedüz "ışıklanmanın' bu olayıdır." Ama acaba dünyanın belirginleşmesi nasıl olup biter? Heidegger'in ilk cevabı şöyledir: O, hiçliğin keşfi ile olur. Eğer biz aşağı yukarı korkunun içinde ona marûz kaldığımız gibi, hiçlikle karşılaşmasaydık ve hiçlik dünyayı, bütününde elimizden kaydırmak yoluyla bütün doğrudan doğruya zaman ve mekânda olan şeyin var olamayacağını bize duyurmasaydı, bu takdirde denilebilir ki biz onun var olduğuna dikkat etmeyecektik. Korkunun hiçliğinin aydınlık gecesinde zaman ve mekân içinde doğrudan doğruya varolanın bu sıfatla kökensel belirginliği doğar. Bir şeyin zaman ve mekânın içinde dolaysız var olduğunu anlar ve hiçliğin olmadığını kavrarız. Varlık meselesinin güncelliği, diğer yandan varlığa daha yaklaşmanın imkânı da buna göre hiçliği yaşamakla sağlanabilmektedir. Şimdi Heidegger'in bakış açısı için sonucu etkileyici nokta, hiçliğin insan tarafından meydana getirilmediğidir, tersine onun insanı sarmasıdır. Tıpkı onun kendini bizzat korkunun içine atmaması gibi, o hiçlikle karşılaşır. Büsbütün uygundur deyemeyeceğimiz bir tarzda ifade edersek, şöyle söyleyebiliriz. Hiçliğin kendi etkin olur. Heidegger şöyle formüle ediyor: "Hiçlik hiçler", ama bu arada onun bir metafizik özne olarak tasavvur edilmemesi gerekir. Hiçlik bir olaydır: O bu sıfatla hiçlenmenin bir olayından başkası değildir. Bununla birlikte Heidegger böylece onun asıl çabası-

nın yöneldiği varlığa ulaşmış değildir. Bu sebeple insanın duyabileceği şey olarak hiçliğin sonuncusu mu olduğu ve buna göre kesin bir nihilizmin gerçek düşünüş tarzını mı teşkil ettiği sorusu ortaya çıkıyor. Heidegger bu soruyu hayır ile cevaplandırıyor. Nihilizm, Batı insanının kaderi olarak inkâr edilemezse de, insanın devamlı kaldığı bir oturma yeri değildir. Bu bizzat hiçliğin mahiyetinden ortaya çıkmaktadır: O, sadece varlığın tülüdür. Böylece bu soru daha da ileriye nüfûz etmelidir. O hiçliğin ardında varlığın kendini görüp göremeyeceğini anlamalıdır.

Heidegger için varlık, hiçlik gibi aynı ana yapıya sahiptir. O bir olaydır, bir "ana olay"dır, olup biten bir şeydir. Buna göre o onun gibi fiilen anlaşılmalıdır. Daha önce îmâ edildiği üzere, içinde var olanın (doğrudan doğruya varolanın) ve insanın belirgin hâle geldiği o her şeyi kuşatan olaydır. Varlık olup biten gizli olmayıştır. Varlık demek ışıklandırılmak demektir. Şimdi önemlisi: Bu 'ışıklandırış' olarak varlık kendinden yola çıkarak, kendini tarihî insana göndermektedir. Buna göre varlık için de hiçlik için geçerli olan nokta şudur. O insanın kayrasıyla yaşamaz, tersine kendi içinden gelen bir güçle etkin olur. Varlık "insanın yaptığı bir şey" değildir.

O dünyanın açıklığa kavuşmasının olayında gerçek öznedir, asıl inisiyatif onun elindedir. O insan, ya da var olanın uğruna değil, tersine sırf ve özellikle kendi uğruna kendini gerçekleştirmektedir. O, kendi kendinin içinde bir anlam taşımaktadır.

Bu tarzda varlık tarihin tek tek dönemlerinde dolaysız var olanı ve insanı çeşitli bakımlardan aşikâr kılmaktadır. Bu sebeple Heidegger, kendi infaz ediş içindeki varlıktan başkası olmayan bir "varlık, tarihinin" sözünü etmektedir. Çinlilerde, ya da Greklerde, ya da Ortaçağda varlık buna göre modern insandaki varlık'tan farklıdır. Modern insanda varlık büsbütün olumsuz bir tarzda kendini açığa vurmaktadır; çünkü şimdiki zamanın insanı, doğrudan doğruya var olana

sımsıkı sarılmıştır. Bu sebeple varlık ona kendini "bütün var olanın sarsıntısı" ve "vatansızlığı" içinde göstermektedir. Bu her şeyden önce tekniğin yabancılaşan özü olarak, bugünkü insanın üzerine çöken, hattâ denilebilir ki, varlık tarafından ona gönderilen kaderinde tecellî etmektedir. Çağımızda varlık hemen hemen unutulmuştur. Şimdiki zaman "varlığı unutuş"un çağıdır, "varlığı terk ediş"in dönemidir. Düpedüz onun için o nihilizmin bir çağıdır; çünkü nihilizm "varlığın gecikişinin tarihi"dir.

Bununla birlikte "en son derecedeki varlık unutuşu"nun şimdiki varlık kaderi yenilebilir. Hiç kuşkusuz insan sâyesinde ve onun gücüyle değil. Gerekli olan, varlığın bizzat kendinden hareket ederek, yanılan insana dönmesi ve böylece varlığın yeni bir yaşanışının, öğrenilmesinin mümkün oluşudur. Bu, Heidegger'in gelecek için duyduğu umuttur; ama şu ân için insanın "varlığın çağırısına" kulak vermezlik etmemesi ve onun varlığın çobanı olduğunu tekrar yaşayarak öğrenmesi önemlidir. O, varlığın dile gelmesine yardımcı olmalıdır; "varlık efsanesinin" duyulmasını sağlamalıdır. Bu onun en yüksek ödevidir; o bunda özlü haysiyetine kavuşacaktır, ama yeniden belirtelim ki, bunu başarması insanın elinde olan bir şey değildir, "varlığın gelmesi varlığın kaderine bağlıdır."

Eğer bu tam bir ciddiyet içinde olup bitirse, -Heidegger öyle demektedir- içinde şimdiki zamanın yaşadığı "Tanrının uzakta" oluşunun gecesinin yenilmesi de mümkün olacaktır. Bu takdirde yeni bir Tanrının, varlığın ışığı içinde görünmesi mümkün olabilir. Eğer insan "varlığın yakınına" ulaşırsa, Tanrının ve Tanrıların başarısızlığa mı uğrayacağının ve gecenin mi kalacağının ve bunun nasıl olacağını, kutsal olanın doğuşunda Tanrının ve Tanrıların görünmelerinin yeniden başlayıp başlamayacağının ve bunun nasıl olacağının karara bağlanacağı yere gelmiş olur, ama bu yine insanın elinde olan bir şey değildir, varlığın kendisinin sağlayacağı bir durumdur.

Bunun üzerine konuşmak elbette geleneksel anlamdaki bir felsefe yapışın imkânlarına dâhil değildir; Heidegger bunun bilincindedir. "Gelecekteki düşünüş artık felsefe değildir. O geçici varlığın yoksulluğuna inişinin yolundadır. Düşünüş, dili basit söylemin içine toplar; ama insan için günümüzde "adsız olanın içinde mevcûdiyetini sürdürmesi" sabrı öğrenmesi söz konusudur.

Russell ya da protesto olarak felsefe

Bertrand Russell, 1872'de eski soylu bir ailenin oğlu olarak doğdu. Yaşlılığında Lord unvanını elde etti. Kendi yazdığı özgeçmişinin ilk cümlesi şudur: "Üç, ama son derece güçlü tutku hayatımı belirlemiştir: aşk iştiyâkı, bilgi edinme iç güdüsü ve insanların marûz kaldıkları acılardan dolayı duyduğum o katlanılmaz merhamet. Burada aşk'ın ilk olarak anılması bir rastlantı değildir. Onun için duyduğum şiddetli isteğin yeterli bir sebebi var. Ben bir kere aşkı bana heyecan verdiği için şiddetle istemekteyim; bu öyle güçlü bir duygudur ki, böyle bir taşkınlığın birkaç saatini yaşayabilmem için, diyebilirim ki bütün hayatımı, ömrümün geri kalan kısmını fedâ edebilirim. Üstelik aşka duyduğum şiddetli isteğin bir diğer sebebi de, onun beni ürperten bir tekil bilincin, dünyanın kıyısı üzerinden soğuk, cansız, iskandil edilemez olan uçurumun içine baktığı o dehşet verici yalnızlığından kurtarmasıdır. Üçüncüsü de seven bir birleşmede, onun mistik anlamda ufaltılmış bir kopyasında, cenneti azizlerin ve şairlerin tasavvurlarında yaşadıkları biçimde önceden sezebilmemdir."

Bu sözlerine Russell'ın hayatındaki eylemler de uymaktadır. Bu arada o daha başlangıçta filozof olarak kendini gösterir; çünkü onu, on iki yaşındaki bu çocuğu bir arkadaşı bu

konu üzerinde açıklığa kavuşturunca, o derhal şu genel ilkeleri çıkarır: "Serbest aşk biricik makûl sistemdir ve evlilik Hıristiyanlığın batıl inancının bir sonucudur." Ama gerçekte Russell, bu batıl inancın o kadar çok aleyhinde değildir. O dört kez evlenmiştir. İlk karısını Russell, on yedi yaşındayken büsbütün erkek vesâyetinden kurtulmuş olan ve en azından nazarî olarak serbest aşka bağlı olan bir üniversite öğrencisi olarak tanımıştır; onun adı Alys'dir. Aralarında hiçbir mahrem ilişki cereyân etmeden süren uzun bir nişanlılıktan sonra Russell, onunla bir gazete haberine göre, tasavvur edilebilecek olan en güzel kadınlardan biri diye evlenir, ama birkaç yıl sonra Russell, tek başına bir bisiklet gezisinde karısına olan aşkının söndüğünü anlar. Bunun ardından koca, çocuk ve mala çok bağlı olan ve elbette uzun süren bir aşk hayatından daha çoğuna ulaşamayan Ottoline adındaki bir kadınla ilişki kurar. Kısa süreli heyecan uyandıran birkaç olaydan sonra Collette adındaki bir kadın Russell'ın hayatına girer ve ona göre: "Varlığının bütün köşelerine sıcaklık getirir". Bunu iki numaralı eşi Dora izler. Russell, tanışmalarının başlangıcında: "Ben kimden çocuk yaparsam yapayım, o siz olmayacaksınız" diye ona temin etmesine rağmen, ondan bir oğlu ile bir kızı dünyaya gelir. Bunu izleyen oğlunu, ona üç numaralı karısı Peter armağan eder, ama bu bağlantı da sürekli olmaz. "Karım 1949 yılında bana doyduğu yargısına vardığında, evliliğimiz son buldu. Bundan sonra seksen yaşındayken dört numaralı hayat arkadaşı olan Edith ile evlenir. Onunla birlikteliği üzerine konuşurken, ömür boyu süren aşk özleminin onda dindiğini ve aradığını onda bulduğunu îtirâf eder; bu onun güzellik kraliçelerinin çevresinde kendini keyifli hissetmesine elbette engel olmaz.

Russell'ın son derece hareketli hayatında, o ölçüde kapsamlı ve yayımsal etkinlik göstermesi için zaman bulmuş olması şaşırtıcıdır; ama o asıl ödevini serbest yazarlıkta görür. Daha gençlik yıllarında buna karar verir. Berlin hayvanat bahçesindeki bir gezinti vesilesiyle yazarlığa niyet eder. Bu arada Cambridge'te, Sorbonne'da ve birkaç Amerikan üni-

versitesinde muvakkat olarak doçentliklerde bulunur ve bütün dünyada bir yığın konu üzerine konferanslar verir.

Russell'ın bilimsel çabalarının başlangıcını matematiğin ana meselelerinin tartışılması teşkil eder. Filozof Whitehead ile birlikte üç ciltlik ve güç anlaşılır bir kitap olan, "Matematiğin ilkelerini" kaleme alır. Bunu haklı olarak modern matematiğin ana kitabı diye adlandırırlar. Russell'ın bu kitaba verdiği emek, elbette alın terine mâl olur. Hattâ bu döneminde intiharı bile düşünmektedir, ama bundan sonra onu melânkolisinden çıkaran yine matematik olur. "Matematik barışın bir yeridir, o olmasaydı, ben hayatımı nasıl sürdüreceğimi bilemezdim" demiştir.

Matematik incelemelerinde daha o zamanlar Russell'ın felsefeye ilgisi ifadesini bulmaktadır; çünkü onu her şeyden önce bu bilim dalına çeken onun mantığa olan ilişkisidir, ama bundan sonra kapsamlı bir tarzda özel olarak felsefi meselelere yönelir. Daha sonra çeşitli yayınları felsefe tarihinden bilgi nazariyesine ve ahlâka kadar uzanır.

Russell, bütün bunlardan daha çok politik etkinlikleriyle tanınır. O politikaya gençlik yıllarında başlar; kadınların haklarını elde edebilmeleri için onların tarafını tutar ve bu durum birtakım tembel takımıyla toplantılar yapmasma yol açar. Sosyalizmin ideleriyle dostluk kurar. Bir tür "mistik hidayet"le ilkesel bir pasifizm'de karar kılar, bunu o elbette İkinci Dünya savaşında Hitler diktatörlüğünün ortadan kaldırılması söz konusu olduğunda revizyondan geçirir. Russell'ın alenen konuşmalarda bulunduğu her yerde protestolar ve fiilen saldırılar eksik olmaz. İngiltere'nin Birinci Dünya savaşma girmesine karşı çıkar. Askerlik hizmetinde bulunmaktan imtinâ edenleri destekler. Bu dünya yüzünde kötülük olarak gördüğü her şeye karşı savaş açar; Versailles anlaşmasına, Hitler'in istibdadına, Stalin rejiminin gaddarlıklarına, komünizmin dar kafalı aleyhtarlığına, özel mülkiyetin kötüye kullanımına, atom savaşma, Wietnam'daki Amerikan çıkarmasına karşı harekete geçer. Aynı zamanda kendilerine karşı kovuşturmalar açılan

tek tek kişileri savunmaktan, nutuklar vermekten ve radyo konuşmaları yapmaktan, mektuplar yazmaktan ve telgraflar göndermekten, komite örgütlerinde etkinlik göstermekten ve kongreler hazırlamaktan ve akdetmekten, paralar temin etmekten, kararlar ve beyanlar kaleme almaktan yorulmaz. Rusya'ya, Çin'e, Japonya'ya, Avustralya'ya uzun süren yolculuklar yapar. Amerika'da uzun bir süre oturması, pozisyonunu güçlendirmesinde ona yardımcı olur. Bütün bunlar çok okunan bir sürü yazısmda ifadesini bulur. Onun bir okulun ılımlı, otoriter bir ruhta kurulmasına ilişkin girişimleri, heyecan ve ilgi uyandırır, ama bütün bu etkinlikleri bir sürü düşmanlığı da beraberinde getirir.

Russell, dünya ile sürekli olarak çatışır. Amerika'daki profesörlüğü elinden alınır; zîrâ bir müdahil avukatın mahkeme huzurunda tespit ettiği üzere, yazıları "şehvanî, cinsel içgüdüyü uyandırıcı, zevkperest, iffetsiz, behimî, aşki, saygısızca, dar kafalımsı, gerçekdışıdır ve her türlü ahlâktan yoksundur." Cambridge'deki profesörlüğü de askerlik hizmetini görmeğe karşı çıkanların tarafını tuttuğu için elinden alınır. Birinci Dünya savaşı esnâsında hükümete saldırılarından dolayı hattâ altı ay hapse atılır, ama elbette birinci sınıf bir cezaevine konur; orada istediği kadar okuyabilir ve yazı yazabilir. Mâlî durumu da şöyle böyle ancak yeterli olur. Russell önemli bir serveti miras olarak alır; ama o ihtiyacı olanları, hemcinsleri ve politik örgütlenmeleri yüksek meblâğlarla destekler. Sonunda yazarlığının getirdiği kazançla yaşamış ve bu kazancı düzensiz olmuştur. Zaman zaman o denli yoksullaşmıştır ki, bir keresinde bir otobüsle gitmek için bilet parası bile olmamıştır.

Fakat bundan sonra onu, bir sürü onurlar bolluğa gark etmiştir. Kralın elinden en yüksek İngiliz nişanını almıştır. Edebiyatta Nobel ödülünü kazanmıştır. Fikir ve politika alanında değeri ve adı olan hemen hemen herkesle bağlantı kurmuştur: Einstein, Niels Bohr, Eisenhower, Kennedy, Chruschthow, Nehru ve Trachu Enslai ile dost olmuştur.

Onun dünya ünü 1969 yılında doksan yedi yaşındayken yaygınlaşmış ve ölünceye kadar devam etmiştir. Ama yine de yalnızlık duygusu içinde kalmıştır. "Biz bir okyanusun kıyısında bulunuyoruz ve boş gecenin içine doğru bağırıyoruz. Bazen karanlıktan bir ses cevap veriyor, ama bir boğulanın sesidir ve bundan bir ân sonra yeniden suskunluk ortaya çıkıyor," demiştir. Russell'ı gençlik yıllarında özellikle uğraştıran şey kesinlik meselesidir. Bu onu, felsefeye ilk girişini, matematik vasıtasıyla aramaya götürmüştür; çünkü matematik ona her türlü felsefe yapışta ölçü teşkil edebilecek bir emniyet sağlamaktadır. Russell'ın başlangıçtaki fikir sevgisi ona yöneliktir, daha on bir yaşında iken Öklid'i okuması, söylendiğine göre ilk aşkı gibi soluk kesicidir ve hayatının en büyük olayıdır. Daha o zamanlar içinde öncüllerden kuşkulanma hâli ortaya çıkmıştır. Onların kesin ve doğru kavranılması için yirmi otuz yıl çaba harcamıştır. Matematik araştırmaları Russell'ı doğrudan doğruya mantık meselesinin alanına götürmüştür. Bütün matematik mütearifelerinin mantıkî ilkelere indirgenebileceğini tespit etmiştir. Matematik-mantığı temellerinin aydınlatılışını, matematik felsefesinin kökenini olduğu kadar bir matematik mantığının da kökenini teşkil edebilir, ama bu arada madde geleneksel karakteri bakımından değişikliğe uğrar. Sadece özne ve yüklem ilişkisini göz önünde bulundurmakla kalmaz aynı zamanda konuya ilişkin mümkün ilintileri de dikkate alır; genel relasyon (ilinti) mantığı olur. O onun mutlak kesin doğruluğunu garanti altına almak için, bunun konuşma dilinde sağlanamaması dolayısıyla bir özel işaret dili geliştirmiştir. Özneden ortaya çıkmayan, nesnel geçerliliği olan böyle saf bir mantığın şekillendirilmesine duyduğu ilgi, Russell'ın düşünüşüne ömür boyunca egemen olmuştur. "Benim anladığıma göre felsefe uğraşısı esasında mantık analizidir, bunu mantıkî sentez izler" demiştir.

Russell, mantıkta kalmaz; o geniş anlamda bir filozoftur. Bu sebeple felsefenin hangi değeri taşıdığı sorusunu kendi kendinden sorar, çünkü onun günlük anlamda faydası besbelli yoktur. "Onun hedefi tanımdır", ama bunda güçlük on-

da herhangi konturları kalın çizilmiş olan bir biliş seviyesine ulaşılmamış olmasıdır. Felsefenin değeri bunun aksine düpedüz onun birlikte getirdiği esas itibariyle kesinsizliktir, ama bu nokta Russell için büyük bir önem taşır. Asla bir kerecik olsun felsefe ihtiyacını içinde duymayan birisi bir cezaevine kapatılmış gibi yaşar, o teemmül eden aklın işbirliği ve muvafâkati olmaksızın onun içinde ortaya çıkan ve çağının, ya da ulusunun alışkanlık hâline gelen görüşleriyle sağ duygusunun ön yargılarıyla kendini yönlendirir. İlk felsefi ödev, Russell için mantıktan realiteye geçişi bulmaktır; çünkü mantıkî sistem kendi kendinden yola çıkarsa, realite ile ilintili olamaz. O, şu soruyu sorar: Bu dünyada hiçbir makûl insanın kendinden kuşku duymayacağı ölçüde yıkılmaz derecede kesin bir bilgi var mıdır? Bunun cevabını verirken Russell son derece eleştireldir. Kuşkusuz karşımızda gördüğümüz masanın realitede olduğu zehabına kapılırız, ama Russell şuna işaret ediyor: "Yakından bakıldığında sadece duyuların bize kazandırdığı doneler mevcuttur. Örneğin, bakış noktasma göre sürekli değişen renk, ya da şekil böyledir. Buna karşı şu soru cevapsız kalıyor: Esas itibariyle gerçek bir masa var mıdır? Belki de dış dünya sadece bir düştür." Bu saçma görülebilir, ama Russell şunu vurguluyor: "Filozof olmak isteyen birisi saçmalıklardan korkmamalıdır."

Russell, esas itibariyle gerçekten bir masanın mevcut olduğuna dâir görüşün sebeplerini tartışmaya geçiyor. Onun dediğine göre bu iddia tam anlamıyla ispat edilemez. Bizim, içinde bizzat kendi hayâlimizden nesnelerden bir dünya yaptığımız bütün hayatın bir düş olduğu olasılığı mantıken imkân dışı değildir; ama bunun doğru olduğuna dâir hiçbir şey onun lehinde tanıklık etmemektedir. Üstelik bu, bize bağlı olan ve içimizde duyumlar ortaya çıkaran alışılagelmiş görüşten daha basit bir varsayımdır. Buna göre Russell'a dış dünyanın realitesine dâir soruyu olumlu cevaplandıran sadece "basitliğin ilkeleridir". Burada da, buna göre belli bir kuşkuculukta ısrar etmektedir.

Fakat duyu donelerini meydana getiren o reel olan şey nedir? Düşünce burada takılıp kalıyor. Cisimlerin yer kapladığı bile kuşku götürücüdür. Reel olan, görüşümüzün mekânı değildir, fizikî mekândır, ama biz onun aslında nasıl bir nitelik taşıdığını hiçbir zaman bilemeyiz. Aynı şey maddî cisme bakışta da o sıfatla kendini açığa vurmaktadır. Cismi, mavi ya da kırmızı gösterten niteliğiyle dolaysız olarak tanışıklık kurmayı umut edemeyiz. Russell, burada da ılımlı bir kuşkuculuğun nokta-i nazarında ısrar etmektedir. Kuşkusuz reel olan bir şey vardır; ama onun gerçekte ne olduğunu bilmiyoruz. Bunun böyle olması esas itibariyle onun nesneleri tanımasına yol açan tarz ve türünden dolayıdır. Russell iki tür bilgiyi ayırıyor: "Bir şeyi tanımakla elde edilen bilgi, bir şeyi açıklamakla elde edilen bilgi. İlki doğrudan doğruyadır, ikincisi dolaylıdır. Tanımakla sağlanan bilgi, yani doğrudan doğruya bilgi, beş duyumuzun doneleridir ve iç duyumdur; daha sonra anılardır ve belirli bir tarzda da Ben'dir. Ben bütün bunları doğrudan doğruya bilirim. Bütün bunlar kendileri bakımından gerçektirler. Buna karşı izah etmekle sağlanan bilgi, sadece doğrudan doğruya verileni (muta) kavramaz. O nesneleri ve nesnelerin aralarındaki ilintileri, diğer insanları ve onların birbirlerine olan ilişkilerini kavrar; ama o kendinden yola çıkılırsa gerçektir denemez. Onun doğruluğu her keresinde tanımaktan sağlanan bilgide temellendirilir. Anlayabileceğimiz her cümle, tam anlamıyla bildiğimiz cüz'i tamlardan oluşmalıdır."

Russell bundan sonra, kendilerinin yardımıyla, verilenlerden sonuçlar çıkarabilen ve böylece bilişi genişletebilen ilkelerinin incelenmesine geçmektedir. Burada özellikle tümevarım (*induction*) ilkesi rol oynamaktadır, ama o yalnızca olasılığı sağlayabilir, mutlak bir kesinlik getirmez. Güneşin şimdiye kadar her gün doğduğu için yarın da tekrar doğacağı garantili değildir. Tabiat yasaları da sadece olasıldır, çünkü kökleri bizzat tabiatın tekdüzeliğine ilişkin olasıl inançtadır. Böylece deneye dayanarak bizzat yaşamadığımız nesneler üzerine bir şeyler söyleyen bütün bilişi, ne deney tarafından

da doğrulanabilen, ne de yalanlanabilen yine de en azından somut kullanımında birçok deney olguları gibi içimizde kezâ derinde kök salan bir kanıya dayanmaktadır. Bunun yanı sıra deneyde doğrudan doğruya anlaşılan, bir sürü açık-seçik ilkeler de etkindir. Örneğin mantığın ilkeleri, ya da geometrinin ilkeleri. Onlarda duyuların donelerine indirgenemeyen, kendinden kuşkulanılamaz olan bir bilgimizin olabileceği belli olmaktadır. Buna belirli bir tarzda Russell'ın "universal"ler dediği cins kavramları (genel kavramlar) da dahildir. Buna benzerlik, ya da adalet, ya da siyahlık, ya da üç köşelilik, ya da şimdi gibi kavramlar da girer. Bu gibileri sadece bilinçte mevcut olmakla kalmazlar, onlar en doğrusu düşünüşün kavradığı, ama ortaya çıkaramadığı bağımsız dünyaya da dâhil olan şeylerdir. Kuşkucu tutumu karşısmda Russell'ı daha ilk gençliğinde metafizik uğraştırmıştır. O bunu dînî meselelerle ilişkisi içinde incelemiştir. O kendinde ona işkence eden bir günah bilincini tespit etmiştir. İlk gençlik yıllarında en sevdiği şarkı şuydu: Dünya için yorgun ve günahla ağırlaşmış, ama bundan sonra elli ile seksen yaşı arasında kendini bu günah duygusundan kurtarır. Belirttiğine göre daha o zamanlar metafiziğin üç büyük konusuna ilişkin olan, Tanrı, hürriyet ve ölümsüzlük inancını yitirir. Bunlar için bilimsel sebepler arar, ama bulamaz. Böylece tanrıtanımaz olur. Russell daha sonra da metafiziğe iltifat etmez. Öyle görünüyor ki evrenin bir bütünün tanınması olarak bilgisi metafizikle sağlanamaz, ama Russell metafizik soruları sormaktan vazgeçmez. "Cevaplar bulabilmenin umudu ne kadar az olursa olsun, felsefenin işi yine de bu soruları daha da işlemek, onların önemini bize bilinçli kılmak, mümkün olan bütün nüfûz edişleri deneyerek özellikle güvenilir bir bilgiyle kendimizi sınırlandırmaktır ki, böylece ölecek olan dünyanın o kurgusal ilgisini uyanık tutabiliriz."

Russell'ın bilgi öğretisinde egemen kıldığı ayık ruhu, ahlâki meseleleri uğruna gösterdiği çabalarında da belirgindir. Onun için "dogmatik olmayan" bir ahlâk söz konusudur", ama o yine de sırf özel olmamalıdır, tersine belirli bir tarzda

onun nesnel geçerliliği bulunmalıdır. Bu sebeple onun egemen bakış açısı insanın nasıl olması gerektiğine dâir bir ütopik tasavvuru değildir, tersine onun fiilen olduğu gibi öyle gösterilmesidir.

Şimdi Russell insanı bu bağlamın içinde "mecbûrî olarak kendi arzularının doyumuna çaba harcayan bir varlık" olarak anlamaktadır, çünkü onun gördüğü gibi ahlâk için sırf aklî olandan çok, coşkusal olan önemlidir. Onun temellendirici verileri "duygular ve duyumlardır". Bu, tabiatıyla aklın devre dışında bırakılması anlamına gelmez, ama aklın ödevi esasmda arzu edilen amaçlar için araçlar düşünmesidir, ama bu araçları onun vazetmesi değildir. Buna göre arzunun yöneldiği şey ahlâki anlamda iyidir, arzuya aykırı olan şey ise fenâ ve kötüdür, ama arzulara Russell kişinin sadece kendi mutluluğuna yönelmesini dâhil etmez, aynı zamanda sevgiyi ve dostluğu, sanatı ve bilimi de elde edilişine çaba harcanan arzunun doyumu alanının içine sokar. Üstelik kesinkes diğerkâm arzular da vardır. Örneğin anne ve babanın çocuklarına ilişkin duydukları acıma ve şefkât da bunlardandır. Denilebilir ki bir kişinin arzusunun doyumu bir başkasınınki gibidir, cümlesi geçerlidir. İçinde ahlâki davranışın kök saldığı arzular buna göre, sadece özel iyiliğe yönelik olmakla kalmaz, tersine kamu iyiliğine de hizmet eder ama, her ikisi de olabildiğince bağdaştırılmalıdır. Russell, buradan hareket ederek somut ahlâki şartlara ulaşmaktadır. Kin değil sevgi, rekâbet değil işbirliği, savaş değil barıştır kendilerine çaba harcanması gereken şeyler.

Böylece Russell insanların bir arada yaşamasına ilişkin güncel meselelere yaklaşmış olmaktadır. Onun ahlâken sebeplendirilmiş olan politik güdümü büsbütün doğrudan doğruya duygulardan doğmaktadır. "Acıların çığlıklarının yankısı yüreğimi dolduruyor. Açlıktan ölen çocuklar, baskı altına alınanların işkenceli kurbanı, çaresiz kalmış yaşlı insanlar çocukları için, onların onlara kin duydukları bir yük hâline gelmişler. Terk edilmişliğin tüm dünyası, yoksulluğun acınası dünyası,

bütün bunlar insan hayatının aslında olması gerekenin alay dolu bir çarpıtılmış hayâlini oluşturmaktadır..."

Russell'ın politik şartlarının en iç motifi (en belirgin sebebi) insanlığın devamlılığından duyduğu endişedir. Biz şimdi insan tarihinde bir merhaleye eriştik, onda ilk olarak insanların ahlâki teemmüller karşısında itââtli olmayı öğrenebilmelerinin derecesine insan neslinin devamlılığı bağlıdır. Çağımız asık yüzlü bir çağdır, ama belki de onun bizde uyandırdığı korkular, bilgeliğin bir kaynağı hâline gelebilir. Eğer bu, realite olursa, insanlık önünde duran tehlikeli yıllarda umutsuzluktan kurtulmağa çalışılacaktır ve şimdiye kadar mevcut olanlar arasında en iyisi olan, geleceğe ilişkin umudunu canlı olarak koruyacaktır. Bu, imkân dışı değildir. Eğer insanlar onu sadece isterlerse, o realite olabilir. Onun bunu tekrar tekrar acımasızca belleklere nakşetmesi, Russell'ı çağı için en nüfuzlu uyarıcı hâline getirmektedir. Sonunda politik başvurusu yeniden felsefi olanın alanına karışmaktadır, bu başvuru şudur: "Dünyanın mutlu olmak için ihtiyaç duyduğu en zorunlu şey sağgörüdür."

Wittgenstein ya da felsefenin ölümü

Tarihte şurada burada bütün mal ve mülkünü yoksullara veren azizler var olmuştur; ama filozoflarda ender rastlanan bir durumdur bu. Bunu büyük ölçüde yapan bir filozof Ludwig Wittgenstein'dır. O, 1889 yılında bir Viyana'lı sanayicinin oğlu olarak dünyaya geldi ve milyonlara varan mirasını, babadan kalma mirasını armağan etti. Onu kuşkusuz yoksullara vermedi, velev ki bağışlarla cömertçe desteklenmiş olan Trakl ve Rilke gibileri yoksul sınıftan sayılsınlar: Wittgenstein parasını, aslında zaten son derece zengin olan kardeşlerine bağışladı. Bunu niçin yaptığını açıklamamıştır. Muhtemelen onu bu acayip eyleme sevkeden sebep, mülkiyetten ruhen bağımsız olmak arzusudur; ama o böyle davranmakla gerçek bir filozof olduğunu açığa vurmuştur.

Wittgenstein, dış şartlar bakımından en azından rahat geçen bir gençlik yaşamıştır; babasının çiftliklerinde ve kentteki villasında büyümüştür. Bununla birlikte o zamanlar bazı bunalımlara kapılmıştır. Yirmiüç yaşındayken, dokuz yıldan beri korkunç bir yalnızlığın içinde yaşadığını, intihar edecek bir duruma geldiğini itiraf etmiştir. Onun bu ana ruh durumu ömrünce içinden çıkamadığı bir hâl olmuştur; sürekli olarak eserini bütünleyemeden, ya aklını yitireceğinden, ya da ölmekten korkmaktaydı. "Ardı arkası kesilmeden sendeli-

yorum ve düşüyorum; yeniden düşüyorum, bu sâyede gücüm sâyesinde ayağa kalkıyorum ve yoluma devam etmeğe çalışıyorum. Her hâl ve şartta bütün ömrümce böyle yapmak zorunda kaldım" demektedir.

Bundan başka Wittgenstein'ın ana-baba ocağmda son derece kültürlü bir hava esmekteydi. Her şeyden önce orada eni konu müzikle uğraşılırdı. Clara Schumann, Mahler ve Brahms aile dostlarına dâhildir. Wittgenstein yeteneksiz denmeyecek kadar klarnet çalardı ve bir süre için orkestra şefi olmayı düşünmüştü. Elbette daha sonraları müziğe yatkınlığı arkadaşlarına bir sürü senfoni ve konser çalmakla sınırlanır; muhtemeldir ki ,bu, arkadaşlarına her zaman katıksız bir zevk vermez. Orta öğrenim gördükten sonra Wittgenstein, mühendislik öğrenimi için Berlin'de Yüksek Teknik Okuluna devam eder, çünkü tekniği de sever; daha bir çocukken yeni bir dikiş makinesi modeli çizer. Bundan sonra öğrenimini Manchester'de sürdürür ve orada o zamanlar revaçta olmaya başlayan uçak yolculuğunun sorunlarına yönelir. Bu arada matematiğe ilgisi uyanır. Russel'in yanında öğrenim görmek için Cambridge gider ve bunu izleyen yıllarda onunla samîmî bir dostluk kurar. Russell, onun için şöyle bir açıklamada bulunur: Wittgenstein'ı tanımam hayatımın heyecan verici ruhî olaylarından biri olmuştur. Onu "bir dâhinin kemâle ermiş bir örneği" diye nitelendirir.

Fakat Wittgenstein, üniversitede uzun bir süre kalmaz. Birinci dünya savaşının patlak vermesinden önceki son yılını Norveç'te bir münzevî çiftlikte geçirir. 1914 yılında hasta olmasından dolayı hizmetten alıkonulmasına rağmen, gönüllü olarak Avusturya-Macar ordusunda hizmet etmek için kendini kaydettirir; doğu cephesinde ve güney cephesinde subay olarak savaşlara katılır. Sonunda İtalyanlara esir düşer. Bu dönemde ilk önemli eserini bitirir, bunun adı "tractatus logico-philosophicus"dur.

Savaş sonrası Wittgenstein, şiddetli bir bunalıma kapılır. Köyde bulunan bir kitabevine Tolstoy'un, İsa'nın hayatına dâir Evangelistlerin dört kitabıyla karşılaşır ve bu onu derin-

den sarsar. Bundan sonra basit bir hayat sürmeye karar verir ve aşağı Avusturya'da bir köy öğretmeni olur. Köydeki hayatını, biyografılarından biri şöyle belirtmektedir: "Ürkek ve çekingendi, oldukça yoksul işi giysisiyle oturmak için kendine en basit bir çevreyi arardı. Bir ufacık badanalı odası vardı; orası bir rahip hücresi gibiydi; ya da herhangi bir evde bir ufak odası olurdu. Bir zamanlar bir süre, içinde kaldığı odasının bulunduğu hana dans müziği geldiğinde okulun mutfağında yattı. Bundan sonra yeniden bir köy halkından birinin evinde ufak, kullanılmayan bir banyo odasında kaldı, ama yine de Wittgenstein köylülerin yanında saygı uyandırıyordu. Onun teknik öğrenimi işe yarıyordu. O mahalin fabrikasında arızalanan bir buhar makinesini onarır ve köylü kadınların dikiş makinelerini de eski hâllerine getirerek onlara yararlı olur. Okuldaki işini son derece ciddi telâkki ederdi. Modern öğrenim metodlarıyla deneyler yapar, sadece meslektaşlarıyla anlaşamazdı." birkaç yıl sonra Wittgenstein, öğretmenlikten istifâ eder; yeniden bunalımlara marûz kalır. Bir süre için bir rahipler tarikatına girmeyi eni konu düşünür. Bundan sonra bir manastırda yardımcı bahçıvan olur. Uyuduğu yer, âlet takımlarının bulunduğu antrepodur. Daha sonra mimarlığa yönelir. Kızkardeşi için o zaman en modern yapı tarzındaki bir evin plânını çizer. Sonunda dostlarının şiddetle diretmeleriyle Cambridge geri döner. Orada doktorasını yapar ve üniversite öğretim üyesi olarak meslektaşlarından birkaçının da katıldıkları dersler verir. Onu dinliyenlerden biri bu derslerini şöyle tarif ediyor: "Wittgenstein sınıfın ortasında bir basit tahta sandalyede otururdu. Burada fikirleriyle gözle görülür bir mücâdele yapardı; çoğu kez açık düşünmediğini sezer ve bunu belirtirdi: Sık sık şöyle söylerdi: 'Ben kaçığım, sizin korkunç bir öğretmeniniz var. Bugün ben tek kelimeyle çok salağım.' Bazan dersini devam ettirebilmekten kuşku duyardı, ama saat yedi olmadan önce dersini bıraktığı enderdi."

"Bu oturumlara, (Wittgenstein onları öyle adlandırmasına rağmen) ders demek doğru olmazdı. İlkin bu toplantılarda araştırmalar yapardı. Belirli meseleler üzerine tek başına kal-

dığında nasıl hareket edecekse, orada aynen öyle düşünürdü. Saniyen bu toplantılar büyük çapta konuşmalardan oluşurdu. Wittgenstein, alışılmış olarak çeşitli dinleyicilere sorular yöneltir ve onların verdikleri cevaplara tepki gösterirdi. Ekseriya bu toplantılar her şeyden önce diyaloglardan meydana gelir; ama bazan bir fikri içinden dışarıya çıkartmak istediğinde, elinin bir kesin hareketiyle her türlü soruları ve açıklamaları bize yasaklardı. Sık sık uzun süren teneffüsler araya girerdi; sadece zaman zaman Wittgenstein kendi kendine mırıldanarak bu sessizliği bozardı, oysa dinleyiciler sessiz bir dikkatle öyle beklerlerdi. Bu teneffüsler esnasında Wittgenstein son derece gergin ve fâaldi. Bakışı bir noktada toplanmıştı. Yüzü canlıydı. Elleri büyüleyici hareketler yapardı. Yüzünün ifadesi asıktı. Onu görenler, son derece ciddiyetle kendine çaba harcanan bir konsentrasyonun ve en güçlü ruhî bir zorlamanın karşısında olduklarını anlarlardı, ama bundan sonra ders sona erdiğinde Wittgenstein büsbütün bitkin bir hâlde ve herhangi fâaliyette bulunmak ve böylece kısa bir süre felsefeyi unutmak için bir sinemaya koşardı."

Doçentliğinin döneminde de Wittgenstein, basit yaşama tarzına riâyet etti. Odasında ne bir koltuk, ne de bir okuma lâmbası vardı ve duvarları büsbütün çıplaktı. Dış giyinişi de Cambridge'nin sıkı kurallarının şart koştuğu giyinişe göre göze çarpar derecede aykırı idi. Bir yün pantolon giyerdi, bunun üzerine ya açık gömlek ve bir yünden örgü ceket geçirirdi. Biyografi şunu belirtiyor: "Wittgenstein'ı bir giysiyle, bir boyun bağıyla, ya da bir şapkayla tasavvur etmek imkânsızdı. Yemek yerken onun sadece Cornflaces (mısır özü) ile beslendiği söylentisi biraz abartmalı da olsa, basit yemekleri tercih ettiği doğrudur diyebiliriz. Uzun bir süre öğünleri sadece ekmekten ve peynirden oluşurdu. Wittgenstein yediklerinin sadece aynı olması şartıyla ne yerse yesin, onun hemen hemen aynı şeyler olduğunu açıklardı.

Norveç'te oturmasıyla kesintiye uğrayan Cambridge dönemi esnâsmda Wittgenstein, 'Felsefi Araştırmalar' adı altın-

da ancak ölümünden sonra yayımlanan ikinci önemli kitabını yazmağa başladı. Bu arada bir felsefe kürsüsü elde etti; bu olay, ikinci dünya savaşının başlaması esnasında cereyân etti. Wittgenstein, savaşa yeniden gönüllü katıldı ve bir hastanede hasta taşıyıcısı, sonra bir tıbbî araştırma laboratuarında laborant olarak fâaliyet gösterdi. Savaş bittikten sonra Cambridge geri döndü, ama kısa bir süre sonra memuriyetinden istifâ etti, zîrâ bir felsefe profesörünün bu saçma mevkiini bir tür diri diri 'gömülüş' diye hissetmişti. Artık kendini özellikle İrlanda'da yalnızlık içinde bir çiftlikte araştırmalara adadı ve sonunda Dublin'de bir otelde, birçok rahatsızlıklara tutularak, 1951'de 62 yaşında kanserden öldü. Onun ölürken son sözü: 'Onlara mûcizeli bir hayat yaşadığımı söyleyiniz' olmuştur.

Wittgenstein'ın düşünüşünde birbirinden ayrılan iki devre gözlemlenebilir. Bunun ilk safhası 'Mantık-Felsefe' risâlesiyle temsil edilir ki bu eseri Mantıkî Positivizm'in Anglosakson dünyasındaki egemen akımını etkiler. İkinci safhası 'Felsefi Araştırmalar' ile belirginleşir.

Bu eseri de kezâ İngiltere'de ve Amerika'daki nâfiz olan, ama son zamanlarda Avrupa kıt'asına da atlayan linguistik akımını, gizlerine ortak eden bir kitaptır. 'Tractatus'unda içinde tutkulu ve kökensel bir düşünüşün serin kanlı ve hemen hemen matematiksel diyebileceğimiz bir biçimde gizlendiği, anlaşılması son derece güç olan kitabında Wittgenstein için var olan bir şeyi dile getirmek söz konusudur. Bu ona dürüst bir felsefenin ödevi görünmektedir, ama bu var olan nedir acaba? Wittgenstein şöyle cevap veriyor: Onlar olgulardır. Dünya, olguların toplamıdır. Buna göre dünya geleneksel anlamdakinin aksine nesnelerin toplamı olarak değil, tersine olguların toplamı olarak anlaşılmalıdır. Fark şöyle bir örnekle gösterilebilir: Bir nesne, örneğin bir manasıdır. Bir olgu masanın kahverengi olması, ya da onun odanın içinde bulunmasıdır. Olguların yerine Wittgenstein olgu bağlamlarının mevcûdiyetinin sözünü edebilir. Olgu bağlamı kendi ba-

kımmdan cisimlerin, nesnelerin bir bağlantısıdır. Onlar dünyanın cevherini teşkil ederler. Dünya dahilinde karmaşık ve basit olgu bağlamları vardır. Karmaşık olanlar kendi bakımlarından bir başkasına indirgenemeyen basitlerine indirgenirler. Onların kökensel realitesi mevcuttur.

Olgu bağlamları cümlelerin konusu olurlar, yani karmaşık olanlar girift cümlelerin, kezâ basitler basit cümlelerin ya da elementar cümlelerin konusudurlar. Böylece cümleleri analiz ederek olgu bağlamlarının dünyasının realitesini kavramaya ulaşabiliriz, çünkü burada da karmaşık cümlelerin basitlerine indirgenebilmesinin bağlamı geçerlidir. Bu basit cümleler, doğrudan doğruya bağlantı içinde bulunan adlardan oluşurlar. Buna göre asıl temas ve onun sâyesinde realite kesinliğinin kökeni, basit cümlelerle olgu bağlamları arasmda cereyân eder. Bu, Wittgenstein tarafından artık sebeplendirilemez; tersine şart olarak kalır, ama o şunu da söyleyebilir: Gerçek basit cümlelerin tümünün açıklanışı dünyayı eksiksiz olarak izah eder, çünkü basit cümlelerden bütün gerçek cümleler çıkarılabilmektedir.

Tek cümleler basit cümlelerle yapılan gerçeklik ameliyelerinin sonuçlarıdır.

Wittgenstein, cümlelerin olgu bağlamlarına olan ilişkisini 'Bild' kavramını uygulamakla daha yakînen izah etmektedir. Biz olguların hayâlini, tasavvurunu yaratırız. Cümle realitenin bir hayâlidir. Bu elbette bir fotoğrafla kopya çıkarmanın anlamına gelmez. En doğrusu cümle sadece olgu bağlamının mantıkî yapısını tekrarlar; çünkü dünyanın olduğu kadar cümlelerin bu yapı üzerine mantıkî biçimleri her ikisinde de aynıdır. Bu sebeple Wittgenstein şöyle diyebilmektedir: 'Cümle realitenin mantıkî biçimini gösterir'. Bununla felsefe alanı son derece sınırlandırılmış olur. Felsefenin amacı fikirlerin mantıkî açıklığa kavuşturuluşudur. Buna Wittgenstein'ın şu iddiası uyar: Esas itibariyle düşünülebilen her şey açık olarak düşünülebilir. Kendini dile getirilmesine izin veren her şey açık olarak dile getirilebilir, ama bu ilke sonunda sadece tabiat bilim-

leri için isabetlidir. Böylece Wittgenstein, şunu açıkça belirtmektedir: Gerçek cümlelerin toplamı tabiat bilimlerinin toplamıdır; ama felsefe, tabiat bilimlerinden hiçbiri değildir.

Bu yüzden bunu aşan felsefe konuşmaları, özellikle metafizik konuşmalar reddedilir. Onlar ne açıkça düşünülmeğe, ne de söylenmeğe elverişli değildirler. Felsefi konular üzerine yazılmış bulunan yazıların ekseri cümleleri ve soruları yanlış değildir, tersine saçmadır. Buna göre sadece metafizik cevaplar değil, metafizik sorular da reddedilir. Wİttgenstein bu anlamda 'Tractatus'un önsözünde şunları yazmaktadır: Bu kitap felsefi meseleleri ele almakta ve -inancıma göre- bu meselelerin sorulmalarının, mantığın yanlış anlamasına dayandığını göstermektedir. Burada Tractatus'un o ünlü son sözü geçerlidir: Bir şey üzerine konuşulamazsa, onun üzerine o konuda susmalıdır. Özet olarak şöyle denebilir: Felsefenin doğru yöntemi (metod) aslında söylenebilecek olandan fazlasını söylememek, yani tabiat bilimlerinin cümlelerini söylemektir. Bu, felsefe ile hiçbir ilişkisi olmayan bir şeydir. Eğer bir başkası metafizikle ilgili bir şey söylerse, ona cümlelerinde belirli işaretlerin hiçbir anlam vermediğini daima ispat etmelidir. Bu metod o muhatabı için tatminkâr olmayacaktır ve bizim ona felsefe öğretmediğimiz duygusuna kapılacaktır; ama bu tam doğru olan biricik metoddur.

Hiç kuşkusuz Wittgenstein, tabiat bilimlerinin açıklığıyla dile getirilemeyen bir şeyin bu sebeple mevcut olmadığını iddia edecek kadar da akılsız değildir. "Biz hissederiz ki mümkün olan tüm bilimsel sorular cevaplandırılmış bile olsa, hayat meselelerimize değinilmiş olmaz. Bunlar elbette sıkı ölçülere göre düşünülemez ve dile getirilemez, ama felsefe onlara değinir. O düşünülebilir olanı sınır içine almalıdır ve böylece düşünülemez olanı da sınır içine almış olur. O düşünülemez olanı içten düşünülebilir olanla sınırlandırmalıdır." Yine de var olan o düşünülemez olanı Wittgenstein 'mistik' diye adlandırmaktadır. "Hiç kuşkusuz dile getirilemez olan bir şey vardır. Onun mistik olduğu bellidir. Onda ortaya çıkışı-

nın kendine özgü bir tarzı vardır. O kavranılamazdır; ama yine de kendini açığa vurur, fakat felsefe söylenebilir olanı açıkça göstermekle söylenemez olana bir anlam kazandırır."

Kendini belli eden bu dile getirilemez olana, mistik olana, ilkin ahlâki olan şey dâhildir. O, bir olgu bağlamı değildir; ama yine de kendini belli eder. Sâniyen hayat mistik olan bir şeydir. Wittgenstein şunu iddia eder: Zaman ve uzaydaki hayatın muammâsının çözümlenişi, zaman ve mekân dışında bulunur. Üçüncüsü mistik alanda 'Ben' bulunur. Özne dünyaya ait bir şey değildir; tersine o dünyanın sınırıdır, ama yine de mistik bile olsa varoluşu inkâr edilemez. 'Ben' derin, esrarengiz bir şeydir. Mistik olanın mevcûdiyeti dünya gibi var olan bir şey değildir, tersine o vardır. "Beşincisi, aynı şey dünyanın anlamı içinde geçerlidir. Onun anlamı onun dışında olmalıdır."

Dünyanın anlamını belirtmek için Wittgenstein 'Tanrı' deyimini de kullanmaktadır. Bir Tanrıya inanmak demek, hayatın anlamına ait soruyu anlamak demektir. Bir Tanrıya inanmak demek, dünya olgulardan ibarettir diyerek, onu savuşturamayacağımızı görmek demektir. Tanrıya inanmak demek, hayatın bir anlamı olduğunu görmek demektir. Tanrının bilimsel olarak kavranılamayan, bu sebeple mistik olan kavramı, buna göre onu dünyanın anlamı diye görmektedir. Wittgenstein, şimdi bu dünya Tanrısının görülebilir realitenin içinde bulunamayacağını açıkça vurgulamaktadır. Tanrı kendini dünyada açığa vurmaz, ama o dünyanın dünya dışı anlamıdır. Bu fikrin bir başka şeklinde Wittgenstein, Tanrıyı dünyanın toplamı olarak da anlamaktadır. Her şeyin birbirine ilişkisi olduğu gibi Tanrı mevcuttur. Bu elbette kelimenin dar anlamıyla düşünülemeyen ve dile getirilemeyen bir şeydir; ama böyle bir Tanrıyı yine de kabul edebiliriz, çünkü insanın bağımlılığının olgusu Tanrının kendini açığa vuran mistik yanına işaret etmektedir. Biz belirli bir anlamda bağımlıyız ve bağlı olduğumuz şeye Tanrı diyebiliriz. Tanrı bu anlamda basit olarak kaderdir; ya da aynı anlama gelen, irademize bağlı olmayan dünyadır.

Tractatus'u bitirdikten sonra Wittgenstein, meseleleri esasında çözümlediği kanısındadır, ama bundan sonra dikkate değer bir durum ortaya çıkar: Kendi eseri ona kuşkulu görünür. Bunda dünyanın olgulara bölünmesini büsbütün kendiliğinden anlaşılır bir şeymiş gibi iddia etmiştir, ama şimdi şöyle düşünüyor: Biz aynı hakla o nesnelere ve olgulara da bölünebilir diyebiliriz. Buna göre realiteyi, analiz ederken çeşitli imkânlar mevcuttur ve biricik açık-seçik bir imkân yoktur; ama bununla 'Tractatus'un ana şartlarından biri ortadan kalkar, cümlelerin anlamı da eğer onları basit cümlelere bölersek, onların belirgin olarak belirlediklerine dâir iddia da geçersiz olur ve dilde çok anlamlılığın egemen olduğu olgusuna uygun gelmez. Bu analiz buna göre zorunlu olarak gerçek realiteye götürmez. Bunun dışında Wittgenstein için karmaşık ve basit olgu bağlamlarına ve cümlelere parçalanış da kuşku uyandırıcı hâle gelir. Denebilir ki mutlak bir basitlik yoktur. Bunun dışında 'Bild' nazariyesi de kuşkulandırıcı olur; çünkü eğer ne basit olgu bağlamları, ya da nesneler, ne de basit cümleler mevcut değilse, bu takdirde basit cümlelerin basit olgu bağlamları, ya da nesneleri kopya ederek tasavvur edişinden söz edilemez. Bundan başka Wittgenstein, mistik olana ilişkin öğretisini de fedâ etmektedir. Böylece *Tractatus*'un bütün binası içinden çökmektedir.

Wittgenstein, şimdi yeni bir çıkış noktası aramak mecbûriyetinde kalır. O bunu 'Felsefi Araştırmalarında' yapar. Bunda felsefi güçlüklerin ve düşünüşteki şaşırmaların dilin çok anlamlı olmasından kaynaklandığı olgusundan yola çıkar. Böylece Wittgenstein dilin araştırılmasına yönelir. Şimdi artık onun için mantıkî cümle değil, tersine günlük konuşma dili de söz konusudur. O, insanın içinde yaşadığı ve bu sebepten felsefenin kendine sarılabileceği ve sarılması gerektiği en kökensel realitedir. Kendi sâyesinde felsefi terminolojinin dibine nüfûz edebileceğimiz şeydir de. Biz kelimeleri metafizik kullanımından yeniden günlük kullanımına indirgeriz. Dilin sözlerinin belirgin olmamalarının sebebi, onların içinde göründükleri bağlama göre anlamlarını değiştirmele-

rindendir. Buna göre hiçbir kelimenin tek anlamlı açık-seçik bir felsefi tarifini yapamayız. Bir kelimenin nasıl bir işlevi bulunduğunu kestiremeyiz. Onun uygulanmasını görmeli ve ondan bunu öğrenmeliyiz. Şu hâlde zamanın birlik gösteren bir kavramı yoktur, tersine zaman deyimi içinde kullandığı dil bağlamına göre özel bir anlam kazanır. Eğer ben bir randevu verirsem ve saate bakarsam, zaman uzunluklarını ölçmekten farklı bir anlam veririm zamana. Kısacası, bir kelimenin anlamı onun dildeki kullanımıdır.

Burada felsefi çaba, işe müdâhale etmelidir. O, kelimelerin farklı anlamlarını açıklar. Felsefe, aklımızın dil aracıyla büyülenmesine karşı verilen bir mücâdeledir. Böyle bir büyüleniş, özellikle hiçlik ya da ruh gibi genel kavramları nesneler gibi görmekten, ya da -Eflâtun'un kastettiği anlamda- kendine gerçek atların katıldığı bir 'at' idaresinin var olduğunu yazmaktan ileri gelmektedir. Bu Wittgenstein'a göre müthiş bir yanılgıdır. 'At' kelimesi -ki onu biz tahta at üzerine olduğu kadar otlaktaki bir at için de uygulayabiliriz- bir birlik gösteren yaratığı ifade etmez. Burada önemli olan benzerlikler değildir, tersine ayırımlardır. Olasıl kılınan mahiyet benzerliği farklı bağlamlar içinde bulunan kelimenin "aile benzerliklerine" (soy benzerliklerine) indirgenir.

Böylece içinde kelimelerin ortaya çıkabileceği hayatın bir sürü alanı vardır. Birçok dil dünyaları mevcuttur. Onların farklı oluşlarına göre kelimelerin anlamları da değişir. Örneğin, 'Sen' deyimi eğer bir aşk ilişkisinde dile getirilmişse, gözdağı anlamında dile getirildiğinde farklı bir anlam taşır. İçlerinde kelimelerin her birisinin ayrı konuşulduğu alanlardır. Bunun için Wittgenstein şu örneği vermektedir: emretmek ve emire göre hareket etmek, bir cismi görünüşüne göre, ya da ölçmelerden sonra tasvir etmek; bir cismin bir tasvire (resme) göre imâli, bir olayı rapor etmek, olayın akışı üzerine tahminler yürütmek, bir varsayım ortaya atmak ve onu gözden geçirmek, bir tecrübenin sonuçlarını cetvellerle ve diyagramlarla göstermek, bir öykü icat etmek ve okumak, tiyatro oyna-

mak, raks terennüm etmek, bilmece çözmek, bir nokta yapmak; anlatmak, bir uygulamalı hesap denklemini çözmek, bir dilden diğerine çevirmek, ricada bulunmak, teşekkür etmek, küfretmek, selâmlamak, duâ etmek... Felsefenin ödevi Wittgenstein'ın anladığına göre, buna göre düşünüşün dilin kurduğu tuzaklardan kaçınmasıdır. Gelenekten intikâl eden felsefi sorunların giz dolu şaşırtıcılığından kurtuluş, dil oyunlarının aydınlatılışından ve gösterilmesinden ibarettir. Onlar havaya inşâ edilmiş yıktığımız binalardır ve bununla onun üzerinde durduğu dilin temelini biz serbest kılarız. Şu hâlde felsefe sonunda çözümlenemez olan sorunların irdelenmesi değildir. O gerçekte sırf tasvir edicidir, kelimelerin kullanımını açıklığa kavuşturur. Tüm izahlardan (sebebini ortaya koyan belirtmelerden) vazgeçilmelidir, onun yerini sadece betimleme (tasvir) almalıdır. Wittgenstein için önemli nokta, sonunda felsefi sorunların büsbütün ortadan kaldırılmasıdır. Böylece geleneksel felsefe rolünü oynayarak bitirmiştir. Wittgenstein'da bizim bulduğumuz şey ufukta beliren şey felsefenin ölümüdür.

Sonsöz ya da çıkış ve iniş

Otuzdört çıkışta felsefenin arka merdiveninden gidildi; felsefenin fikir dünyasının büyük sîmâlarından otuzdördü ziyaret edildi. Bununla elbet filozofların oturdukları katın sadece bir kısmı görülebildi. Şu, ya da bu okuyucu, bu ya da şu düşünürün kitaptaki eksikliğini hissedecektir. Buna göre bu kitap bitirilmemiş olmanın işaretini içinde taşımaktadır.

Ama felsefenin arka merdivenine basmanın belki de büsbütün yararsız olmadığı söylenebilir. Belki de bu otuzdört çıkış bütün eksikliği içinde, kullanılan ön merdivenlerden gidildiğinde olduğundan daha dolaysız olarak, felsefe tarihinde büyük diyebileceğimiz olup biten şeye yaklaşmamızı sağlayan imkâna götüren işaretler olabilir; ama felsefenin arka merdiveninden bu şekilde gidilince, tamamlanmamış kalması, eninde sonunda meselenin tabiatından kaynaklanmaktadır; çünkü felsefe yapış, olgunluk, insanın kişisel varlığında asla ve hiçbir yerde ulaşamadığı bir amaç olduğuna göre nasıl olur da tam anlamıyla yetkin olana varabilir?!..

Bununla birlikte bir nokta önemlidir: Bu otuzdört çıkışı göze alan okuyucunun, inişi unutmaması gerekir. Bunun bir kayıtsızca aşağı iniş, ya da aşağıya düşüş olması istenmiyorsa, onun çıkışta deneyini yaşadığı şeyi içinde saklaması gereklidir. Sadece elde ettiğini koruyucu olan inişte, filozofların katında kazanılan sağgörüler, günlük hayatın

zemin katında da evet belki hattâ realitenin bodrumunda da semereli olur.

Ama bu olup biterse, çıkış gibi iniş de felsefi olur. Bu takdirde arka merdivenden de Heraklit'in şu muammâlı sözü "yoldan yukarıya çıkış da iniş gibi aynı şeydir" doğrulanmış olur.

FELSEFENİN ARKA MERDİVENİ

Wilhelm Weischedel

"Wilhelm Weischedel bilgince yazılmış ama güç anlaşılır haldeki geniş bir felsefe literatürünü bir yana itmiş ve çok sayıda filozofun düşüncelerinin ve hayatları boyunca meydana getirdikleri yapıtlarının özünü otuz dört makalede alışılmamış bir tarzda öyle güzel göstermiştir ki, karşımıza çıkan özlü meseleler ve onların özlü cevapları, tehlikeli bir şekilde kısaltılmanın yol açabileceği sorunlar olmaksızın, kolayca anlaşılır hâle getirmiştir. "Felsefenin arka merdiveni" okuyucuyu sosyal alana çeker ve az sayıda anekdot üzerinden, en az bir ön bilgiyi bile şart koşmadan, düşüncenin merkezine götürür. Miletli bir tüccar olan Thales'ten başlayarak felsefenin ölümünü ilân eden modern filozof Wittgenstein'a kadarki dönemi kapsayan iki bin beş yüz yıllık felsefe tarihi, bu sanatın tüm araçları kullanılarak, bilimsel bir kibre ve akıl hocası tavrına düşülmeden anlatılmıştır."

- Rheinische Merkur

"Weischedel, bu kitabıyla insanı hayrete düşüren bir keşifte bulunmuştur: Büyük filozofları anlamak için, eserlerinin akıllıca yorumlarından ya da kalın kalın ciltlerden daha basit ve dolaysız bir yol daha vardır; bu yol filozofların mutfak ve yatak odalarından geçen arka merdivendir."

- Der Spiegel